بفضل اللہ تعالیٰ

رسالہ

الدرۃ الملتقہ
شرح تحفۃ المرسلہ

از مصنفات عمدۃ المحققین شہریار رحمانی برہان سالار عارفان سلطان العاشقین
ملکوت فاتح کشور حقیقت سیدنا مولانا احمد شاہ علی انور قلندر قدس اللہ سرہ العزیز

مترجمہ

نادر جواہر فنون واقف معارف شئون ثمرۂ شجرۂ سعادت شجر ریاض سیادت قدوۃ السالکین
سلالۃ الاخیار مولوی حافظ علی حیدر سلمہ اللہ الی الاکبر

باہتمام شیخ محمد ...

مطبع اصح المطابع لکھنؤ طبع شد

۱۳۴۳ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تحفۂ مرسلۂ عبد کلیل نذر حمدیست بہ بارگاہ رب جلیلی کہ
خود حمد غیر از اصدار حضرت اعلایش صدوری نمیتواند
یافت و شکر و سپاس نعماء بی انتہایش از تہیدستان
قسمت آباد وجود چنانکہ باید در وجود نمیتواند رسید
واجب الوجودی کہ صور علمیہ را بہ نفس رحمانی
حقایق اعیانی ساختہ و ورای استار غیب بشعاشع انوار
وجود خود جلوۂ ہیئت وجود بر خویش انداختہ اعیان ثابتہ را
کاملۂ خودش عیان بر آورد و بحکم تنزل وجودی در مراتب
شہود متصف بصفت امکان در آورد ه ای
جلالت فرش عزت جاودان انداختہ + عکس نورت
تابشی در کن فکان انداختہ + کیست جان از عکس انوار
جمالت تابشی + چیست تن خاکی درو آب روان انداختہ
یک نظر کردی خروش از عالمی برخاستہ + یک سخن گفتہ غریوی

بندۂ کند زبان کا پیش کیا ہوا تحفہ حمد اوس رب جلیل
کی بارگاہ مین نذر ہے جسکے بغیر نازل فرمائے حمد صادر ہی
نہین ہو سکتی اور جسکی بے انتہا نعمتون کا شکر ہم ایسے
قسمت آباد وجود کے مفلسون سے جیسا چاہیے ادا
ہو ہی نہین سکتا ایسا واجب الوجود کہ جس نے صور علمیہ کو
نفس رحمانی کے ظہور سے حقائق اعیانی بنایا اور پردہ ہای
غیب کے پس پشت اپنے انوار وجود کی روشنیون سے
اپنے اوپر تجلی وجودی فرما کر اپنی قدرت کاملہ سے اعیان ثابت
کو ظاہر کیا اور بحکم تنزل وجودی مراتب شہود میں اونکو صفت
امکان سے موصوف کیا ه ای جلالت الخ یعنی تیری بزرگی نے
فرش عزت بچھایا اور تیری عکس نورنی عالم مین چمک پیدا کی روح
تیری انوار جمال کی ایک چمک ہی اور جسم ایک خاکی تیرا ہی جسمین تونے
روح ڈالی تونی ایک نظر ڈالکر عالم مین شور مچا دیا اور ایک بات

درجہان انداختہ + از غیب الغیب ذات تجلی صفات خود
فرمود تا در مظاہر اسماء و صفات خود را جلوہ نمود و آئینہ حق نمائے
آدم بصیقلہ تکریم اتم بزدود تا آنچہ در ربتانسرائے حقیقت
مفصل بود در روے مجمل بنمود ازینجاست کہ آن تنزل اول
را بصفت خلق آدم علی صورتہ بستود و خلاصہ روح و
روان بلکہ جان وجہان آدم را بہ لولاک لما اظہرت
الربوبیۃ از ہمگنان فراتر ربود و درود نامحدود و معدود
نثار عالی حضرتے باد کہ او تعین اقدم و مظہر اتم اسم اعظم است
صلے اللہ علیہ وسلم و بر آل و اصحاب او کہ مکاشفان
اسرار حقیقت اند و عارفان معارف شریعت و طریقت
وبعد ازین مشہود رائے بیضا ضیائے اولی الابصار
و ذوی الخبرۃ والاعتبار میگرداند بندہ احقر علی انور ابن
من ہو صاحب الکمالات الانسیۃ والحالات القدسیۃ
مولانا و ابینا و سیدنا حضرت شاہ علی اکبر قلندر ابن من
ہو متخلی عن صفات الناسوتیۃ و متحلی بسمات الجبروتیۃ واللاہوتیۃ
مفاد لفظ القلندر مولانا و مرشدنا شاہ حیدر علی قلندر
نور اللہ ضریحہ الاطہر و ذرہ ناچیز و قطرہ عزیز مہر درخشان
سپہر حقیقت و عمان پرجوش باطن شریعت المترقی
من حضیض البشریۃ الی ذروۃ العبودیۃ القطب الربانی
والغوث الصمدانی ثانی شیخ اکبر مولانا و مرشدنا و استاذنا
شاہ تقی علی قلندر بردا اللہ مضجعہ الاطہر کہ مقصود از تکریم و

عالم مین غلغلہ ڈال دیا۔ مرتبہ غیب الغیب ذاتی سی تجلی
صفات فرماکر مظاہر اسماء و صفات مین اپنے آپکو اپنی آپ
پر ظاہر کیا اور آئینہ حق نمائے آدم کو اپنی عنایت کامل
کے صیقل سے ایسا صاف کیا کہ جو کچھ عالم حقیقت مین مفصل
تھا اوسمین مجملاً ظاہر ہوگیا اسی سبب سی اوس تنزل اول
کی تعریف مین فرمایا کہ آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا اور خلاصہ
روح و روان بلکہ جان وجہان آدم کو اس ارشاد سی کہ اگر
تو نہ ہوتا تو مین ربوبیت ظاہر نہ کرتا کل مخلوقات سی بالاتر
قرار دیا اور درود بے انتہا و بے شمار اون اعلی حضرت پر نثار
ہو جو سب سے مقدم تعین اور اسم اعظم کے مظہر کامل ہین اللہ
کی رحمت و سلام اون پر اور اونکے آل و اصحاب پر جو مکاشفین
اسرار حقیقت و عارفین معارف شریعت و طریقت ہین اسکی
بعد بندہ احقر علی انور ابن صاحب کمالات انسیہ و حالات
قدسیہ مولانا و ابینا و سیدنا حضرت شاہ علی اکبر قلندر ابن
صاحب علامات جبروتی و لاہوتی و پاک از صفات ناسوتی
مفہوم لفظ قلندر مولانا و مرشدنا شاہ حیدر علی قلندر نور اللہ
ضریحہ الاطہر اور ذرہ ناچیز مہر درخشان سپہر حقیقت و قطرہ عزیز عمان
پرجوش باطن شریعت عارج از بشریت بمعارج عبودیت قطب ربانی
غوث صمدانی ثانی شیخ اکبر مولانا و مرشدنا و استاذنا
شاہ تقی علی قلندر بردا اللہ مضجعہ الاطہر ارباب بصیرت
و ارباب معرفت کی خدمت مین عرض کرتا ہی کہ حق تعالی کا

تشریف وجود این نتیجۂ وجود آفریدگار عالم کہ آدم و بنی آدم
است معرفت ذات و صفات خود او تعالیٰ ست چنانچہ
داؤد علیہ السلام پرسید یا رب لماذا خلقت الخلق
قال کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت
الخلق و چون تخلیق آن بغرض تعریف خود است
پس معرفت حقیقی جز او درست نیاید اگرچہ ملک و جن
نیز شریک در تعبد بودند اما انسان است کہ در تحمل بار
امانت از جملہ کائنات ممتاز گشت و آئینہ حق نما آمد
لیکن تا نفس انسانی بکمال مرتبۂ صفا نرسد بہ آئینگی کے
رسد و این جز بسلوک بر جادۂ شریعت و طریقت دست
نہ دہد و پختگی این کار بس بی تعلیم استاد کامل و مکمل بے تذکیر
و تذکار نیاید کہ غفلت سرمایۂ ہزاران حجاب افتادہ است
میدانند آنکس کہ میدارد لاجرم فقیر گاہ گاہ از بعضی اصدقا
مذاکرہ علوم صوفیہ می دارد چنانچہ حسب دستور روزے
نقد اندوز دولت مکالمت والا دودمان سلالۂ امجد و اعالی
بلند رتبت والا ہمت جانان فطانت و روان فخامت
مولوی محمد صدر الدین خانصاحب بودم در آشنائی بیان
ذکر رسالہ تحفۂ مرسلہ بر زبان گذشت متانت عبارت
و رشاقت اشارت آن صحیفۂ مکرمہ با این ہمہ کہ از فہم ہیچو
من نافہم منزہ است لیکن خانصاحب را بسبب حسن ظنے
کہ با من ہیچمدان دارند دست خواہش دراز و چشم فرمایش

آدم و بنی آدم کو پیدا کرنے اور بزرگی دینے سے اپنی ذات
و صفات کی معرفت مقصود ہی چنانچہ جب حضرت داؤد علیہ السلام
نے حضرت حق سی سوال کیا کہ خداوندا تو نے خلق کو کیوں
پیدا کیا تو ارشاد ہوا کہ مین کنز مخفی تھا مین نے اپنا پہچانا
جانا پسند کیا لہذا خلق کو پیدا کیا چونکہ اسکی تخلیق سی غرض
حصول عرفان ہے اسلیے یہ انسان کے سوا اور کسی سے
ٹھیک نہین ہوسکتی اگرچہ جن و فرشتہ بھی عبادت مین
شریک ہین لیکن انسان ہی ایسا ہے جو بار امانت اوٹھا کر
تمام خلق سے ممتاز ہو کر آئینہ حق نما ہوا مگر جبتک نفس انسانی
کمال مرتبۂ صفا تک نہ پہونچے آئینہ کب ہوسکتا ہی اور یہ بلا
سلوک راہ شریعت و طریقت حاصل نہین ہوسکتا اور اسمین
پختگی اوستاد کامل و مکمل کی تعلیم کے بعد بغیر ذکر اور گفتگو
نہین آسکتی کیونکہ غفلت سی ہزارون حجاب پیدا ہو جاتے
ہین اس امر کو وہی جانتا ہے جو برتتا ہی لہذا فقیر بھی کبھی
کبھی اپنے بعض دوستون سی علوم صوفیہ کے متعلق گفتگو
کرتا رہتا ہی چنانچہ حسب دستور ایک روز مین والا دودمان
سلالۂ آباء و اعالی بلند رتبت و الا ہمت جانان فطانت و روان
فخامت مولوی محمد صدر الدین خانصاحب سے باتین کر رہا تھا
اثناء بیان مین رسالہ تحفۂ مرسلہ کا ذکر آگیا باوجودیکہ اس کتاب
کی خوبی عبارت اور لطف اشارت مجھ اپنے نافہم کی سمجھ سی
اعلیٰ ہے مگر خانصاحب نے بوجہ اپنی حسن ظن کی مجھسے فرمائش کی

بازگردید که این عروس رعنا را بشرح و ترجمۂ فارسی
هر مهنت کرده برآرم تا مشتاقان دیده بر در راجلوۂ
باشد هوش ربا و کرشمۂ بود دلخواه وخونریز بابن وجه صفح و
اعراض ازین امر جسیم مناسب نفهمیدم که سخنان حقیقت
داعی شوق و باعث طلب در باطن طالبان مستور
پدید آورند و شرر آتش محبت در دل صدیقان مشتعل گردانند
فقبلت بالسمع والطاعة وان کنت قليل البضاعة
والبضاعة و هرچند سودا سے ہمچو حدیث در سر
نیست که نیست اما ظاهر است که دست طلب هر طالب
بدامن مقصود نرسد آرے ؎ سر غم عشق بوالهوس
را ندهند + سوز دل پروانه مگس را ندهند + عمرے باید که
یار آید بکنار + این دولت سرمد همه کس را ندهند + چون
توان دانست که قفل در سعادت بکدام کلید کشاده شود
لهذا این شرح را ذخیرۂ سعادت دارین خود انگاشتیم که
نگاشتم و نامش الدرة الملتقه فی شرح تحفة المرسله
گذاشتم امید از واهب بے منت آنکه بنان و بیان مرا
از خطا و خلل و سهو و زلل مصئون دارد و اسرار غیب
بر دلم کشاید وهو حسبنا وعليه توكلنا

که اس عروس زیبا کو لباس و زیور ترجمہ و شرح فارسی
سے آراستہ کرون جس سے مشتاقان منتظر کیلیے اوسکا جلوہ
جلوۂ ہوش ربا اور اوسکا کرشمہ نقد دلخواہ ہو جائے اور مین نے
بھی اس امر عظیم سے سرتابی اسلیے مناسب نہین سمجھی کہ حقیقت
کی باتین طالبین کے قلوب مین طلب برانگیختہ اور شوق
پیدا کر دیتی ہین اور آتش محبت صادقین کی قلوب مین
مشتعل کر دیتی ہین لہذا مین نے باوجود کم مائگی اس خدمت
کو بخوشی قبول کر لیا اگرچہ قیل و قال کا شوق سب ہی کو
ہوتا ہے لیکن یہ ظاہر ہے کہ ہر طالب کا دست طلب دامن مقصود
تک نہین پہونچتا ؎ سر غم عشق اہل عشق کا غم کبھی کسی
گرفتار ہوا و ہوس کو نہین دیا جاتا اور نہ پروانہ کا سوز قلبی
مکھی کو دیا جاتا ہے + ایک مدت معشوق کی ملنے کو چاہیے + یہ
دولت سرمد ہر شخص کو نہین دیجاتی + اگرچہ یہ نہین معلوم کہ
باب سعادت کا قفل کس کنجی سے کھلتا ہے مگر مین نے اس شرح
کو اپنے لیے سعادت دارین کا ذخیرہ سمجھکر لکھا اور اس کا نام
الدرة الملتقه فی شرح تحفة المرسله رکھا بخشندہ بے منت سے
امید ہے کہ میری قلم و بیان کو خطا و خلل و سہو و زلل سے محفوظ رکھے
اسرار غیبیہ میرے دل پر کھولدے وہی ہمکو کافی ہے اور اوسی پر ہمارا بھروسہ ہے

قوله قدس سرہٗ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ

اقول ابتداء کتاب بعد تیمن به بسمله از حمد رب الارباب
ابتدا است بر سنت الٰهیه و سنت سنیه نبویه اما اول پس

مین کہتا ہون کہ کتاب کی ابتداء بعد حصول برکت بہ بسملہ خدا کی
حمد سے یہ طریقہ الٰہیہ و سنت نبویہ کی موافق ہے طریقہ الٰہیہ کے یون موافق ہے

کلام الٰہی کہ مرتب و منتظم باین ترتیب است مشروع است
بحمد له و بسمله ثانی اولی ست و اولی ثانی و لیکن ثانی
پس گو عیان ست مگر پنہان نماند کہ در حدیث آمدہ کہ
ہر کلامیکہ در و بسملہ و حمد نیاوردہ شود آن بے برکت
است رواہ ابو ہریرہ اگر گوئی کہ بعضے شراح بخاری
گفتہ اند کہ در صحت حدیث مقالات اند کہ صلاحیت للتحتجاج
باز نگذاشتہ اند گویم کہ حدیث بر دو نہج آمدہ باللفظ والمعنی
جمیعًا و بالمعنی فقط و این حدیث از قبیل ثانی است
چہ کہ نووی در اول شرح صحیح مسلم ذکر کردہ است کہ انما
بدأ بحدیث ابی ہریرة کل امر ذی بال لم یبدأ
بحمد اللہ و فی روایة ببسم اللہ فہو ابتر انتہی و وجہ
توفیق میان روایتین کہ شارح تہذیب آنرا سہوًا و
غالبًا تجوزًا اعتبار کردہ است بحدثین بر عارف
خبیر پوشیدہ نیست پس معنی آنکہ حمد مع تمام افرادش از
ہر حامد بر ہر محمود کہ بود راجع بحق است و مخصوص بذات
اقدس وے ؎ حمد را با تو نسبتے ست درست +
بر در ہر کہ رفت آن در بست + چرا کہ بخشندۂ نعمت
عرفان خود کہ فوق جمیع نعمات و تمامہ جملۂ خیرات است
اوست پس ہمہ از وست و بر وچنانکہ ہمہ اوست ع
الا کل شئ ما خلا اللہ باطل + ؎ عقل در اثبات
وحدت خیرہ میگردد چرا کہ آنچہ جز ہستی ست ہیچ و آنچہ جز حق

کہ کلام اللہ اسی ترتیب سے مرتب و منتظم ہے یعنی الحمد للہ و بسم اللہ
سے شروع کیا گیا ہے اور درحقیقت الحمد للہ بسم اللہ ہے اور بسم اللہ الحمد للہ
دونوں سنت نبویہ کے موافق ہونا اگرچہ ظاہر ہے مگر پھر بھی
جاننا چاہیے کہ حدیث شریف مین آیا ہے کہ جو بات الحمد للہ و
بسم اللہ سے شروع نکیجاوے وہ بے برکت ہے اس حدیث کو
حضرت ابو ہریرہ نے روایت کیا ہے اگر یہ کہا جاوے کہ بعض
شراح بخاری شریف کا قول ہے کہ اس حدیث کی صحت مین
گفتگو ہے اور یہ حجت کے قابل نہین اسکا جواب یہ ہے کہ حدیث
دو طرح پر ہے ایک الفاظ و معانی دونو نکے ساتھ دوسرے صرف
الفاظ کے ساتھ تو یہ حدیث دوسری قسم سے ہے کیونکہ امام نووی نے
شروع شرح صحیح مسلم مین لکھا ہے کہ حدیث ابی ہریرہ کی ابتدا کلی
جو یہ ہے کہ جو امر شاندار اللہ کی حمد سے شروع نہ کیا جاوے اور یہ روایت ہے
اللہ کے نام سے نہ شروع کیا جاوے وہ ابتر ہے انتہی اور ان روایتون مین
موافقت جسکو شارح تہذیب نے سہوًا بلکہ قصدًا دونون حدیثون کا
اعتبار کیا ہے عارف باخبر پر مخفی نہین غرضکہ معنے یہ ہوے کہ حمد مع
اپنے تمام افراد کے ہر حامد سے جس محمود پر بھی ہو حق ہی کی طرف راجع
اور اوسکی ذات سے مخصوص ہوگی ؎ حمد کو تیری ساتھ ایک ٹھیک نسبت ہے
جس دروازے پر جاوے وہ تیرا ہی دروازہ ہوگا کیونکہ وہی اپنی نعمت
عرفان کا بخشنے والا ہے جو تمام نعمتون اور خوبیون سے بڑھکر ہے پس سب اوسی سے
اور اوسکی لیے ہے جسطرح سب وہی ہے ع ہر چیز سواے خدا کے باطل ہے ؎ عقل اثبات
وحدت مین سعدی پریشان سی ہے کہ ہستی حقیقی کے سوا ہر چیز معدوم وہ حق کی

باطل است + وقطع نظر ازین وجود حمد وے سبحانہ بر ذات کامل الصفات خودش در کلام مجید بہ بث آیات و اظہار کمالات و افاضۂ آلاء و اسباغ نعماے عظیم باقے و ثابت است و باوصف این نیز امر کردہ عباد را بہ ثنا و تحمید و شکر نعم غیر عدیدہ خود پس واجب شد امتثال او بزبان بہ اظہار صفت کاملہ اش کشودن تا حمد جامع شکر باشد و شکر جامع حمد کہ ہمین مرتبہ جامع حمد اعلیٰ مراتب حمد است پس می فرماید

ہر چیز باطل ہے علاوہ اس کے خود حق تعالیٰ نے کلام اللہ مین جہان اپنے کمالات کا اظہار اور نعمتون کے دینے کا ذکر فرمایا ہے خود اپنی حمد آپ کی ہے اور پھر بندون کو بھی حمد اور شکر کرنے کا حکم دیا ہے جس کی تعمیل ہر شخص پر ضروری ہے کہ خدا کی حمد کرے اور اوس کی صفات کاملہ بیان کرے تا کہ حمد جامع شکر ہوا ور شکر جامع حمد اور حمد کا یہی مرتبہ جامعہ تمام حمدون سے اعلےٰ شمار کیا جاتا ہے چنانچہ فرماتے ہین

قولہ ربّ العالمین

اقول یعنی خدائے کہ پروردگار عالم و عالمیان ست ربّ بالفتح و تشدید با خداوند و پروردگار و ارباب جمع صیغہ صفت مشبہ است بمعنی اسم فاعل۔ اے پرورندہ و ثابت کنندہ متضمن معنی واجب الوجود کہ او ثابت و لازوال است و بسوئے او باشد استناد عالم و تجددات آن لانہ قیوم لہا یا بمعنے مالک و متصرف و مصلح امور ماخوذ از ربّ الأمر ای اصلحہ یا مصدر داشتہ شود مبالغۃ کالعدل و بہ ترتیب رسانیدن شی بسوے کمال او ست شیئا فشیئا خلاصہ این کہ رب در کلام عرب ہر چند معنی آمدہ است وہمہ درین جا مناسبت دارند اول مالک و مالکیت او تعالیٰ ہمہ عوالم را ظاہر است زیرا کہ ہر چیز چون مخلوق او ست مملوک او نیز ست دوم موجد

مین کہتا ہون یعنی خدا تمام عالم کا پروردگار ہے ربّ بفتح را و تشدید با بمعنی خداوند و پروردگار ارباب اس کی جمع ہے یہ صفت مشبہ کا صیغہ ہے اسم فاعل کے معنے مین یعنی پالنے والا اور ثابت کرنے والا جو واجب الوجود کے معنے کو شامل ہے کہ وہ ثابت و لازوال ہے اور عالم و اہل عالم کی نسبت اوس کی طرف ہے اسلیے کہ وہی عالم کا قائم رکھنے والا ہے اور اگر مالک اور متصرف اور مصلح امور کے معنے مین ہو تو وہ ربّ الامر سے ماخوذ ہوگا یعنی کام ٹھیک کرنیوالا یا مصدر مبالغۃ مانا جاوے جیسے عدل اور ترتیب کہتے ہین شی کو رفتہ رفتہ درجہ کمال پر پہونچانا خلاصہ یہ کہ رب کلام عرب مین کئی معنون مین مستعمل ہے اور سب معانی یہان درست ہوتے ہین اول مالک اور اللہ تعالیٰ کا تمام عوالم کا مالک ہونا ظاہر ہے اسلیے کہ ہر چیز جب اسکی مخلوق ہے تو مملوک بھی اسی کی ہے دوسرے موجد

یعنی خالق وبا این معنی نیز مناسب مقام حمد است
بلکہ خالقیت او مستلزم اتم محامد است کہ نعمتہاے او
قبل استحقاق بہ مردم رسیدہ اند سوم سید یعنی سردار وقد
وہمین معنی رب النوع گفتہ میشود وحقیقت علو رتبہ است
وآن نیز مستدعی اعلی محامد است چہارم مربی یعنی اصلاح
کنندۂ امور ورسانندۂ ہر چیز بأعلے مراتب او وتربیت
بر دو قسم است قسمی آنکہ مخصوص چیز را براے نفع خود
پرورد تا آن چیز بکار او آید واین قسم تربیت شان
مخلوقات ست کہ پابند اغراض وحاجات خود اند دوم قسمی
دیگر این کہ براى فائدۂ آن چیز او را پرورش نمایند و
ہمین ست شان خالق تعالی وازینجا دانستہ شد کہ
رب العالمین اکمل صفات او تعالی است وازابتدائے ظہور
نور وجود تا انتہائے وصول ہر کس بہ میعاد خود در حیطۂ
این اسم اعظم است وہر نسبتے وعلاقہ کہ در وقائم است
پر تو نور مبارک این اسم دارد ولہذا بعد اسم اللہ این اسم
را در مقام حمد آرند زیرا کہ اللہ دال است بر کمال وتمام
واین اسم بر ما فوق التمام والکمال وممکن لذاتہ کہ ہر دو
طرف وجود وعدم او برابر است وبہ ایجاد حق موجود میشود
پس آنچہ ازین قسم موجود شدہ است یا خواہد بود آن را
عالم گویند وعالم مشتق از علامت است واین را عالم
ازان گویند کہ علامت اسماء وصفات الہیست کہ ہر فردے

یعنی خالق یہ معنی بھی حمد کے مناسب ہین بلکہ اسکی خالقیت
مستلزم تمام محامد کو ہے کہ اوسکی نعمتین استحقاق کے قبل مخلوق کو
حاصل ہوئین تیسرے سید یعنی سرگروہ اور اسی معنی مین رب النوع
آیا ہے اور حقیقت مرتبہ عالی ہے اور یہ بھی تمام محامد کو مستدعی ہے
چوتھے مربی یعنی امور کی اصلاح کرنے والا اور ہر چیز کو اعلی مرتبہ
پہونچانے والا اور تربیت کی دو قسمین ہین پہلے یہ کہ کسی مخصوص
شے کو اپنے نفع کے لیے پرورش کرے تا کہ وہ اوسکے کام مین آوے
ایسی تربیت مخلوقات کی شان ہے جو اپنی اغراض اور حاجات
کے پابند ہوتی ہین دوسری یہ کہ اوس شی کے فائدہ کے لیے اوس کو
پرورش کرین اور یہ اللہ تعالی کی شان ہے اس سے معلوم ہوا کہ
رب العالمین حق کی صفات مین سب سے زیادہ کامل صفت ہے
اور ابتدائے ظہور نور وجود سے انتہائے وصول تا ہر شخص اپنی
میعاد مین اس اسم اعظم کے احاطۂ اقتدار مین ہے اور جو نسبت و
علاقہ کہ اوسمین قائم ہے وہ اس اسم کے نور مبارک کا پرتو ہے
اسی واسطے اسم اللہ کے بعد اس اسم کو مقام حمد مین لاتے ہین
کیونکہ لفظ اللہ تمام اوصاف کمال پر دلالت کرتا ہے اور یہ اسم
ما فوق التمام الکمال پر اور ممکن لذاتہ اوسی کہتے ہین جسکی اطراف وجود
اور عدم برابر ہون اور حق کی ایجاد سے موجود ہو تو جو کچھ ایسا
موجود ہوگا اوسکو عالم کہینگے اور عالم مشتق علامت سے ہے
اسکو عالم اس لیے کہتے ہین کہ وہ اسما و صفات الہی کی علامت ہے
جس کا ہر فرد کسی اسم و صفت کا مظہر ہے اور چونکہ افراد عالم کا ہر فرد

ازان مظہر اسمے و صفتے ست وچون ہر فردے از افراد
عالم مظہر اسمے خاص است از اسمائے او تعالیٰ لاجرم
عوالم غیر متناہی باشند و فی انوار التنزیل العالم اسم لما
یعلم به کالخاتم والقالب فیما یعلم به الصانع
وهو کل ما سواه من الجواهر والاعراض فانها
لامکانها وافتقارها الی مؤثر واجب لذاته
تدل علی وجوده وانما یشتمل ما تحته من الاجناس
المختلفة و در جامع الاصول است که العالم هو الظل
الثانی ولیس الا وجود الحق الظاهر بصور الممکنات
کلها فلظهوره بتعیناتها سمی باسم السوی والغیر
باعتبار اضافته الی الممکنات اذ لا وجود للممکن
الا بمجرد هذه النسبة والا فالوجود عین الحق
والممکنات ثابتة علی عدمیتها فی علم الحق وهی
شیونها الذاتیة فالعالم صورة الحق والحق
هویة العالم وروحه وهذه التعینات فی الوجود
الواحد احکام اسمه الظاهر الذی هو مجلی لاسمه
الباطن انتهی و در لطایف الاعلام فی اشارات اهل الالهام
است که عالم اسم ست بهر ماسوائے حق عزوجل و این
بر این صیغه است چرا که اسمیت برائے اینکه دانسته شود
شئی بدو چنانکه خاتم اسم است برائے ما یختم به الشیء
وقیس عالم اسم ست برائے ما یعلم به واین از آنکه

اسمائے الٰہی سے ایک اسم خاص کا مظہر ہے اور اسماء و صفات
الٰہی غیر متناہی ہیں لہذا عوالم بھی غیر متناہی ہوں گے۔
انوار التنزیل میں ہے کہ عالم اوس کو کہتے ہیں جس سے کچھ جانا
جائے جیسے خاتم اور قالب جس سے بنانے والے کا علم ہوتا ہے اور
عالم نام ہے ماسوائے حق جواہر اور اعراض کا پس عالم بسبب اپنے ممکن
ہونے اور موثر واجب لذاتہ کی طرف محتاج ہونے کے واجب لذاتہ
کے وجود پر دلالت کرتا ہے اور اپنے ماتحت اجناس مختلفہ کو
شامل ہے اور جامع الاصول میں ہے کہ عالم ظل ثانی
ہے جو بجز وجود حق کے کہ بصور جملہ ممکنات ظاہر ہے کچھ نہیں
ہے تو تعینات عالم میں حق کے ظاہر ہونے کے سبب نیز
بامتیاز اوس کی اضافت الی الممکنات کے عالم کا ماسوا اور
غیر نام رکھا گیا کیونکہ ممکن کا کوئی وجود اس نسبت کے سوا
نہیں ہے ورنہ وجود تو عین حق ہی اور ممکنات علم حق میں
اپنی عدمیت پر ثابت ہیں جو اوس کے شیون ذاتیہ ہیں تو
عالم صورت حق ہی اور حق ہویت و روح عالم اور یہ تعینات
وجود واحد میں اوس کے اسم ظاہر کے جو اوس کے اسم
باطن کا مجلی ہے احکام ہیں انتہی اور لطائف الاعلام فی اشارات
اہل الالہام میں ہے کہ عالم ماسوائے حق کا نام ہی اور یہ ہی
صیغے پر ہے کیونکہ یہ اوس چیز کا نام ہے جس سے شے
جانی جائے جس طرح خاتم و چیز ہے کہ کسی شی پر مہر کی جائے
ایسے ہی عالم وہ شے ہے جس سے کسی شی کا علم ہو اور اسی لیے کہ

علامتی ست دالہ بر موجد خود و حقیقت وجود مقید
بصفات ممکنات و لهذا اطلاق کرده میشود بر وکہ سوای
حق است و او بہ نسبت حق کالظل باشد و شئی زائد
نہ باشد بر حقایق معلومہ حق تعالی و نہ متصف بوجود
ثانی پس جمیع کاینات نباشند الا حقائق معلومہ او
سبحانہ کہ متجلی شدند از باطن حق بظاهر وے و مراد
از تجلی حق ظهور ویست باحکام معلومات چراکہ بطون
آنها ذاتیست پس او تعالی ظاہر است در ظاہر و باطن
از انها و ظهورش باعتبار تجلی ویست در اعیان آنها
و بطون باعتبار غیبت ذاتہ التی لا یصح ادراکہا
بغیر ذاتہ پس او تعالی ظاہر است در ہر مفہوم و باطن
باشد از جملہ فہوم مگر از فہم کسیکہ بگفت کہ عالم صورت
حق است و او ہویت او پس این تقیدات و تعددات
در وجود واحد ہمانا احکام اسم ظاہر اند بحیثیت آنکہ ظاہر
حق متجلی ست برای باطن وی پس احکام ظهور متعدد میگرداند
اطلاق وحدت بطون را و ہمان احکام مسمی اند
قوابل واللہ اعلم

وہ ایک علامت ہے جو اپنے بنانے والے نیز اوس وجود
کی حقیقت پر جو صفات ممکنات کے ساتھ مقید ہے
دلالت کرتی ہے اسی لیے عالم پر ماسوائے حق کا اطلاق
کیا جاتا ہے اور اوس کی نسبت حق سے سایہ کی طرح ہے
اور وہ حقائق معلومہ حق پر کوئی زائد چیز نہین اور نہ کوئی
دوسرا وجود رکھتی ہے پس تمام کائنات حقائق معلومہ حق
کے سوا اور کچھ نہین ہین جو باطن حق سی اوس کے ظاہر
مین متجلی ہوے اور تجلی حق سی مراد حق کا ظہور ہی احکام
معلومات کے ساتھ کیونکہ اون کا بطون ذاتی ہی پس حق تعالے
بہ ظاہر و باطن اون احکام معلومات سی ظاہر ہی اور اوسکا ظہور
باعتبار اوسکی تجلی کے ہی اون اعیان معلومات مین اور بطون
باعتبار غیبت اوسکی ذات کے جسکا ادراک بغیر اوسکی ذات کی صحیح نہین
تو حق ہی ہر مفہوم مین ظاہر ہی اور تمام سمجھوں سی پوشیدہ ہی بجز اوسکے
جس نے کہا کہ عالم صورت حق ہی اور حق اوسکی ہویت پس وجود
واحد مین یہ تقیدات و تعددات اسم ظاہر کے احکام ہین اسطرح کہ حق
کا ظاہر اوسکی باطن کیلیے متجلی ہی پس احکام ظہور وحدت بطون کے اطلاق
کو متعدد کر دیتے ہین اور انھین احکام کا نام قوابل ہی واللہ اعلم

قولہ والعاقبة للتخلی عن الکونین

اقول در رستگاری و انجام محمود کہ بہر زندانیان
ابتلا باید بہر تخلیہ گیرندہ از کونین است و این اشارہ
بہ مقام صوفیست کہ جذبہ عنایت قدیمہ او را از کلی

مین کہتا ہون کہ نجات اور نیک انجام جو اسیران مبتلا کو درکار
ہے اون لوگون کے لیے ہی جنھون نے کونین سی تخلیہ اختیار کیا ہے
اس سے صوفی کے مقام عالی کی طرف اشارہ ہے جسی جاذبہ عنایت حق نے نکلے

از خودی خود انتزاع کردہ است و حجاب خلق و انانیت از نظر شہود برداشتہ لاجرم در اتیان طاعت و صدور خیرات خود را و خلق را درمیان نہ بیند و از اطلاع نظر خلق مامون باشد بہ اخفاء اعمال و ستر احوال مقید نہ بود اگر مصلحت وقت در اظہار طاعت بیند اظہار کند ورنہ اخفا کند پس ملامتیہ مخلِصان اند بکسر اللام

اوس کی خودی سی علیحدہ کر دیا ہوا اور حجاب خلق و انانیت اوسکی نظر سے اوٹھا دیا ہو وہ طاعت اختیار کرنی اور خیرات کی صدور میں اپنی کو یا کسی کو درمیان میں نہ دیکھی اور اطلاع نظر خلق سی بیخوف ہو اور اعمال و احوال چھپانی کا مقید نہو اگر بمصلحت وقت عبادت کا اظہار مناسب جانے ظاہر کرے ورنہ پوشیدہ رکھی پس ملامتیہ مخلص ہین بکسر لام یعنی اہل خلوص اور صوفیہ مخلَص ہین بفتح لام یعنی خالص از اد

وصوفیہ مخلَصان بفتح لام انا اخلصناهم بخالصة وصف حال ایشانست جامی میفرماید صوفی آنست کہ از خود رست است از نکو جستہ و از بد رست است بند ہستی و زہستی ساده زاده کون و زکون آزاده و چون سنت الٰہیہ جاریست بر غایت تناسب میان فاعل و منفعل و حق سبحانہ در غایت تنزہ است و خلق در غایت تعلق حاجت گردید بتوسل متوسطے جامع کہ از جہت تنزہ استفاضہ کند و بر جہت تعلق افاضہ نماید و افضل وسائل صلوة ست لاجرم مصنف توسل جست از صلوة مابین آنحضرت و رب فرمود

انا اخلصناهم بخالصة صوفیہ ہی کی تعریف مین ہی جامی فرماتے ہین کہ صوفی وہ ہی جو از خود رستہ ہو و وہ اچھائی اور برائی دونون سی علیحدہ ہی قید ہستی مین گرفتار اور خیال ہستی سے علیحدہ ہی عالم مین پیدا ہوا ہی مگر عالم سی آزاد ہی چونکہ طریقہ الٰہیہ فاعل اور منفعل مین انتہائی مناسبت ہونے پر جاری ہے اور حق انتہائے تنزہ مین ہی اور خلق انتہائے تعلق مین ایسی صورت مین ایسے درمیانی شخص کے توسل کی ضرورت پڑی جو جامع ہو یعنی حق سے استفاضہ کرکی خلق پر افاضہ کرے اور بہترین وسیلہ صلوة ہے اسی لیے مصنف نے صلوة کو آنحضرت صلعم اور حق کے درمیان توسل کرکے فرمایا

قولہ والصلوة والسلام علی مظہر الاتم محمد و اٰلہ وصحبہ اجمعین

اقول یعنی رحمت کاملہ و سلامتی از آفات تعلقات بر مظہر اتم محمد صلی اللہ علیہ وسلم و بر آل و یاران وی باد باید دانست کہ مظہریت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ازانست کہ او اول تعین حقیقت مطلقہ است کہ

مین کہتا ہون یعنی رحمت کاملہ اور آفات تعلقات سے سلامتی مظہر اتم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور اون کی اولاد اور اصحاب سب پر ہو واضح ہو کہ آنحضرت صلعم کی مظہریت اس لیے ہے کہ وہ حقیقت مطلقہ کا تعین اول ہین

بعد ازان هرچه هست و باشد تفصیل آن خواهد بود
یا از انکه حقیقت آنحضرت ظهور استوائے حقیقت واجبیه
جل مجده است واین خاص از لفظ مظهر مستفاد میشود
که آن مرتبه ظهور از آغاز خود کامل تر باشد که نه ظلے
دارد و نه ظلالے بلکه ظلال وانعکاس همه بعد ازین خیزد
واین تاویل با حقیقت معیت کلمه ایمانی لا اله الا الله
محمد رسول الله مناسبت دارد کما لا یخفی وصلوة لغةً
عطاف است و انعطاف ذات باین معنی خیلی گزیده
می نماید و آوردن صلوة بعد حمد نیز ازانست که در حدیث
ضعیف آمده بروایت ابوهریره که هر کلامیکه در و حمد حق
نباشد و درود بر پیغامبر صلی الله علیه وسلم نیز آن ابتر باشد
رواه عبد القادر الرهاوی فی اربعینه وصحب
اسم جمع صاحب است و در مراد آن اقوال اند مختار
صاحب نخبة الفکر آنست که صحابی کسی ست که ملاقات
کرد آنحضرت را و مومن بود و مرد بر اسلام و مراد از
آل بنی هاشم اند که صدقه بر ایشان حرام ست و آوردن
آل درینجا برای امتثال امر حدیث تعلیم ست و وجه ثنا
برایشان بسبب بودن ایشان واسطه در ابلاغ شرائع
بسوی عباد است و تحقیق دیگر از رساله تنویر الافق
توان دریافت و محمد مشتق از حمد مجهول مشدد یعنی
کثیر الخصال التی یحمد علیها کما یحمل غیره من البشر

جسکے بعد جو کچھ ہے یا ہوا اسی کی تفصیل ہوگی یا اس لیے کہ
حقیقت آنحضرت ظہور استوائے حقیقت واجبیہ ہے اور
یہ معنے خاص لفظ مظہر سے پیدا ہوتے ہین کہ وہ مرتبہ
ظہور شروع ہی سے اکمل تھا کہ وہ نہ کسی کا سایہ تھا اور نہ اسکا
کوئی سایہ بلکہ سایہ اور عکس سب اوس کے بعد ہونے ہیں
یہ تاویل بحقیقت معیت کلمہ ایمانی لا اله الا الله محمد رسول الله
سے خاص مناسبت رکھتی ہے جو مخفی نہین اور صلوٰۃ کے معنے
لغتاً مہربانی کے ہین اور انعطاف ذات اس معنی مین بہت
مناسب معلوم ہوتی ہے اور صلوٰۃ کو حمد کے بعد اس وجہ سے لائے
کہ حدیث ضعیف مین بروایت ابوہریرہ مروی ہے کہ جس کلام
مین خدا کی حمد اور آنحضرت صلی الله علیه وسلم پر صلوٰۃ نہو وہ
کلام بے برکت ہے یہ حدیث عبد القادر رہاوی نے اپنی کتاب
اربعین مین روایت کی ہے اور صحب اسم جمع صاحب کا ہے جس کے
مفہوم مین کئی قول ہین صاحب نخبة الفکر کا قول ہے کہ
صحابی وہ ہے جس نے آنحضرت سے ملاقات کی اور مسلمان ہوا
اور حالت اسلام مین وفات پائی اور آل سے بنی ہاشم مراد ہین
جن پر صدقہ حرام ہے اور لفظ آل یا تو امتثال امر حدیث تعلیم
کیلیے ہے اور انپر ثنا اس وجہ سے ہے کہ وہ بندونکو احکام شرع
پہونچانے مین واسطہ ہین اسکی مزید تحقیق رسالہ تنویر الافق سے
دریافت ہوسکتی ہے اور لفظ محمد حمد سے مشتق ہے جو مجہول مشدد ہے جسکے
معنے یہ ہین کہ جسمین بہت سی عادتین ایسی قابل تعریف ہون جو کسی دوسرے بشر مین

پس این ابلغ از مزید است و آن ماخوذ است از
ثلاثی و ابلغ است از احمد کہ افعل التفضیل است از
حمد و در معنی احمد دو قول اند یکے بمعنی احمد الحامدین
لله و دیگر بمعنے اکثر المحمودین من الله۔

یہ صیغہ ثلاثی مجرد سے ماخوذ اور مزید فیہ سے بلاغت مین
زیادہ اور احمد سے بھی بلیغ ہے جو حمد کا افعل التفضیل ہے
اور احمد کے معنے مین دو قول ہین ایک تو یہ کہ جس نے
اللہ کی سب سے زیادہ حمد کی اور دوسرے یہ کہ اللہ نے جسکی سب سے زیادہ حمد کی

قوله اما بعد فیقول العبد المذنب المحتاج الی شفاعة النبی

اقول بعد حمد و نعت ہمچو دیگر میگوید بندۂ گنہگار محتاج
بہ شفاعت رسول مختار۔ اما بعد کلمہ ایست کہ چون
شخصے کلامے بر اسلوبے راند و خواہد کہ اسلوبے دیگر بیارد
بگوید اما بعد و عبدیت بمعنی دخول در رق کاینات است
چنانکہ حریت در اصطلاح اہل حقیقت بمعنی خروج از رق
کاینات و مرادات و جمیع علایق است لہذا مصنف
علام صفت عبد مذنب آوردہ و ذنب رویت خودی
خود است و مقام حریت عز بناست و حرار آنند کہ
در شان شان حق تعالی میفرماید و یؤثرون علی
انفسہم ولو کان بہم خصاصة۔ و قال علیہ السلام
انما یکفی احدکم ما قنعت بہ نفسہ و انما یصیر
الی اربع اذرع و شبر و انما یرجع الامر الی الآخرة
کمال حریت نتیجۂ کمال عبودیت است عرفا میفرمایند
کہ من صدقت للہ عبودیتہ خلصت عن
رق الکاینات حریتہ و عبودیت عبارت است
از وفاے عہود و رضا بموجود و صبر از مفقود و بعضی گویند

یعنی بعد حمد و نعت کے مصنف اپنی آپ کو غیر فرض کر کے کہتا
ہے کہ بندۂ گنہگار آنحضرت کی شفاعت کا محتاج یون کہتا
ہون کہ لفظ اما بعد وہ کلمہ ہے جو طرز کلام بدلنے کیلیے آتا ہے
مثلاً کوئی شخص اپنا کلام ایک طریقہ سے دوسرے طریقہ پر بدلنا
چاہے تو اما بعد کہے اور عبدیت کے معنے عالم کے مطیع ہونیکے
ہین جیسا کہ حریت کے معنے باصطلاح اہل تصوف عالم کی
اطاعت اور خواہشات اور تمام علائق کی پابندی سے نکلنے کے
ہین اسلیے حضرت مصنف عبد کی صفت مذنب لائے ذنب سے
مراد اپنی خودی کا علم و ادراک ہے اور مقام حریت اعلی ہے حرار وہ
ہین جنکی شان مین اللہ تعالی فرماتا ہے کہ وہ لوگ اپنی نفوس پر ایثار
کرتی ہین خواہ کسیقدر حاجتمند کیون نہون اور آنحضرت کا ارشاد ہے کہ
تم مین ہر ایک کو وہ چیز کافی ہے جس پر اوسکا نفس قناعت اختیار
کرے کیونکہ انجام کار قبر مین جاتا ہے اور کمال حریت کمال عبودیت
کا نتیجہ ہے عارفین کا قول ہے کہ جو شخص اللہ سے اپنی عبودیت مین
سچا ہے اوسکی آزادی اطاعت خلق سے خالص ہے اور عبودیت عہد پورا کرنے
اور موجود پر راضی رہنے اور مفقود سے صبر کرنیکو کہتی ہین اور بعضی کہتے ہین

ترك الاختیار فیما بیدا من الاقدار و بعضے
تبری از حول وقوت را گویند و اندکے معانقت با
مامورات و مفارقت منہیات را و ذوالنون گفتہ
عبودیت آنست کہ عبد او بہر حال باشی جریری گفتہ
بندگان نعم بسیار اند و بندگان منعم قلیل ابو علی دقاق
گفتہ انت عبد من انت فی اسرہ دینارا کان او
درھما او امرأۃ او غیر ذالك قال علیہ السلام
تعس بالفتح ہلاک شدن و پست شدن و افتادن
و بدی و دوری است کذا فی المنتخب عبد الدینار و
عبد الدرھم و تعس عبد الخمیصہ و خمص بالفتح
باریک کردن گرسنگی کسے را است انتہی ابو یزید مردے را
دید گفت ما اسمك گفت خربندہ گفت بمیراند خدا
حمار ترا کہ باشی عبد اللہ نہ عبد الحمار پس ہرگاہ عبودیت
للہ حاصل شد سالک از ماسوی اللہ حریت یافت
ابو علی دقاق گفتہ کہ چیزے شریف تر بہر عبد از عبودیت
نیست و بہر این وصف کردہ است حق تعالی بیان
نبی خود را در اشرف اوقاتش در دنیا کہ آن شب معراج است
آنجا کہ فرمود سبحان الذی اسری بعبدہ لیلا من
المسجد الحرام و قال فاوحی الی عبدہ ما اوحی
صوفیہ گویند کہ عبودیت اتم از عبادت است و عبودت
اتم از ہر دو پس عبادت است بعد از ان عبودیت بعد

کہ ترک اختیار قدرت والی چیزین اور بعضے حول و قوت سے
علیحدہ ہو جانی کو اور کچھ لوگ مامورات کی پیروی اور ممنوعات سے
بچنے کو کہتے ہین ذوالنون مصری کے نزدیک عبودیت یہ کہ
ہر حال مین حق کا بندہ بنا رہے جریری کا قول ہے کہ بندگان
نعمت بہت ہین اور بندگان منعم کم ابو علی دقاق کا قول ہے کہ تو
جس چیز مین مقید ہے اوسیکا بندہ ہے چاہے وہ دینار ہو یا درہم یا عورت
وغیرہ اور آنحضرت کا ارشاد ہے کہ ہلاک ہون بندہ دینار و درہم
اور آرام پا دین وہ لوگ جو کسی بھوکے کو کھانا کھلا کر اوسکی بھوکھ
رفع کرین تعس بفتح تا بمعنے ہلاک ہونا و پست ہونا اور گر پڑنا اور
بدی و دوری جیسا کہ منتخب مین ہے اور خمص بالفتح کسی شخص کی بھوکھ
کم کرنا انتہی ابو یزید نے ایک شخص سے پوچھا کہ تمھارا کیا نام ہے اوسنے
کہا کہ خربندہ آپنے کہا کہ اللہ تمھاری گدھی کو مارے تا کہ تم اللہ کے
بندے ہو نہ کہ گدھے کے بندے تو جس وقت عبودیت للہ حاصل
ہوتی ہے سالک ماسوی اللہ سے آزاد ہو جاتا ہے ابو علی دقاق کا قول ہے
کہ کوئی چیز بندے کیلیے عبودیت سے زیادہ بزرگ نہین ہے اسی واسطے اللہ تعالی
نے اپنی نبی کو بصفت عبد اونکی دنیاوی قیام کی بزرگترین اوقات
یعنی شب معراج مین موصوف کیا چنانچہ فرمایا کہ پاک ہے وہ ذات
جو اپنی بندہ کو لیگئی ایک رات مین مسجد حرام سے اور فرمایا کہ پھر
وحی بھیجی اپنے بندے کی طرف جو کچھ کہ وحی بھیجی حضرات
صوفیہ کہتے ہین کہ عبودیت عبادت سے اعلی اور عبودت
ان دونون سے اعلے ہے پہلے عبادت ہے پھر عبودیت پھر

از آن عبودت عبادت عوام مومنین است و عبودیت
خواص را و عبودت اخص الخواص را و نیز گفته اند که عبادت
برای صاحب علم الیقین است و عبودیت برای صاحب
عین الیقین و عبودت برای صاحب حق الیقین و مآل
معنی قرآنیه بدو شی است حفظ آداب العبودیت و تعظیم
حق الربوبیت و این هر دو در سورهٔ فاتحه اند و لذا او را
ام القرآن گفته اند و قال علیه السلام عرض علی ربی
ان یجعل لی بطحاء مکة ذهبا فقلت یا رب
اشبع یوما و اجوع یوما فاذا اشبعت حمدتك
و شکرتك و اذا جعت تضرعت الیك معاذ
ابن جبل گوید که بنده بر ذروهٔ ایمان نتواند رسید تا ذلت
نزد او دوست تر از شرف نبود و بدانکه نعبد در قرآن مجید
مشتق از عبادت است یا از عبودیت و ماضی اول بفتح
عین آمده و از ثانی بضمهٔ عین و مضارع هر دو بضم عین است
لاغیر پس صاحب عبادت عابد است و جمعش عُبّاد
و صاحب عبودیت عبد و جمعش عباد عبادت آن که
چیزی کنی که در آن رضای حق است و عبودیت آن که دوست
داری آن را که در و رضای اوست و اصول عبادت
شش اند صلوة بلا غفلت و صوم بلا غیبت و زکوة بلا منت
و حج بلا ارادت و محافظت بر امر و نهی بلا سمعت و ارکان
عبودیت نیز شش بوده اند رضا بلا فتور و صبر بلا شکایت

عبودت عبادت عوام مومنین کیلیے ہے اور عبودیت خواص
کیلیے اور عبودت اخص الخواص کیلیے بعض کا قول ہی کہ عبادت اس
شخص کیلیے ہی جو علم الیقین پر فائز ہو اور عبودیت اوسکی لیے جسمے کو
عین الیقین کا مرتبہ حاصل ہو اور عبودت حق الیقین والی کیلیے اور مآل معانی
قرآنیہ دو چیزین ہین ایک آداب عبودیت کی محافظت دوسرے حق ربوبیت
کی عظمت اور یہ دونو باتین سورہ فاتحہ مین موجود ہین اسی وجہ سے اس سورت
کو ام القرآن کہتے ہین اور آنحضرت کا ارشاد ہی کہ میری لیے خدا نے صحرا مکہ
کی سنگریزے سونا کردینا چاہی مین نے عرض کیا کہ خداوندا نہین مین ایک
روز سیر ہو کر کھاؤنگا اور ایک روز بھوکھا رہونگا جب سیر ہونگا تو تیری
حمد اور شکر کرونگا اور جب بھوکھا ہونگا تجھسے بتضرع عرض کرونگا معاذ
ابن جبل فرماتی ہین کہ اعلی مراتب ایمانی پر بندہ اسوقت تک نہین پہونچ
سکتا جبتک ذلت اوسکی نگاہ مین عزت سی زیادہ دوست نہو اور واضح ہو کہ
کلام مجید مین لفظ نعبد عبادت سی مشتق ہی یا عبودیت سی اول یعنی لفظ عبادت
کا ماضی عین کی زبر سی آیا ہی اور عبودیت مین عین کی پیش سی اور مضارع
دونو کا بضم عین ہی تو صاحب عبادت کو عابد کہینگی جسکی جمع عُبّاد ہی اور
صاحب عبودیت کو عبد جسکی جمع عباد ہی عبادت یہ ہی کہ ایسی بات کیجائے
جسمین خدا کی خوشنودی پائی جائے اور عبودیت یہ کہ ایسی بات زیادہ دوست
ہو جسمین خدا کی خوشنودی ہو عبادت کی اصول چھ ہین نماز بلا غفلت
اور روزہ بلا غیبت اور زکوۃ بلا احسان اور حج بلا ریا اور احکام الٰہی
کی محافظت بغیر اظہار کے اور عبودیت کے ارکان بھی چھ ہین
راضی برضا ہونا بلا خیال کسی نقصان کی اور صبر بغیر شکایت کے

ویقین بلا تشکیک وشہود بلا شبہ وتواجد بلا تصور و
اتصال قطعیت فتذکروا وانصف رزقنا اللہ من

اور یقین بغیر شک کے اور شہود بغیر شبہہ کے اور تواجد بغیر تصور
کے اور قطعیت سے اتصال ان کو یاد رکھو اور انصاف کرو اللہ ہمکو

هذه وشفاعت انصباب نور است بر جوہر نبوت
کہ از ان جوہر نبوت منبسط میشود نور بسوی انبیاء واولیا
واز انہا بسوی خلق ومعنی شفاعت لغۃً شفیع گردانیدنست
وبحسب عرف لغت مستعمل شدہ در امداد اعلی ادنی را
در انچہ ادنی را ملایم باشد از دفع مضرت یا جلب نفع و
چون حقیقت آنحضرت اول تعین است باتفاق اہل
کشف وشہود پس شافع در وجود او باشد چون مقام محمود
کہ مفسر بشفاعت کبری شدہ مختص بآنحضرت است
چنانچہ اسمائے سیما من آثار شافع ومشفع وشفیع مشعر
بہ آن ست واشعار بے شعور ممکن نہ لاجرم شافع در شہود
نیز آنحضرت باشند چنانچہ در حدیث وارد است کہ شرح

بھی ان مقامات میں سے عطا کرے اور شفاعت سے مراد جوہر نبوت
پر نورانیت کا نازل ہونا ہے اور اسی جوہر نبوت سے نورانیت انبیاء
اور اولیا پر پھیلی ہے اور انسے خلق میں اور لغتًا شفاعت کے معنی
شفیع کرنیکے ہیں اور لغوی معانی کی لحاظ سے عرفًا یہ لفظ کسی بڑے
شخص کا کسی چھوٹے شخص کو دفع مضرت یا جلب منفعت میں مدد دینے
کیلیے مستعمل ہوتا ہے چونکہ آنحضرت کی حقیقت بہ اتفاق اہل کشف و
شہود تعین اول ہی لہذا صفت شفاعت کا بھی آپکے وجود با جود
مین ہونا ضروری ہی اور مقام محمود یعنی شفاعت کبری بھی آپ
ہی سے مخصوص کر دیا گیا ہی چنانچہ آپکے اسماء مبارک شافع ومشفع
وشفیع اسکے مخبر ہین اور اشعار بلا شعور کی ممکن نہین پس آنحضرت
ہی مرتبہ شہود مین بھی شافع ٹھیری چنانچہ حدیث مین ہے کہ میرا

لی صدری ووضع عنی وزری ورفع لی ذکری
وجعلنی فاتحا وخاتما پس واقف بر حقایق اسماء
وصفات الٰہیہ بکمالہا غیر آنحضرت نباشند واگر بر
دیگرے لمعۂ از ان بارق شود از مشکوۃ روح القدس
آنحضرت بقدر مناسبت منعکس باشد چہ سیادت در
شفاعت مستلزم سیادت در علم است بلکہ مستلزم سیادت
مطلقہ چہ حقیقت شفاعت در دنیا عبارتست از واسطہ
بودن در وصول فیض وجود ودر آخرت عبارت از واسطہ

شرح صدر کیا اور مجھ سے بیر بوجھ اوٹھالیا اور میرا
ذکر بلند کیا اور مجھکو فاتح اور خاتم کیا تو آنحضرت صلعم کے
سوا کوئی حقایق اسماء وصفات الٰہیہ کا بالکلیہ واقف
نہین ہو سکتا اگر کسی کو علم بھی ہوتا ہے تو آپ ہی
کے فیض سے بقدر مناسبت اور استعداد علم ہوتا
ہے کیونکہ شفاعت سیادت علم کو بلکہ تمام
باتون مین سیادت کو مستلزم ہے کیونکہ اس عالم مین
شفاعت سے مراد وصول فیض وجودی مین اور آخرت مین

بودن در وصول فیض شہود چنانچہ بر کنہ دان
مخفی نخواہد بود۔ عن ابن عباس رض فی
حدیث طویل انہ قال صلی اللہ علیہ
وسلم انا حبیب اللہ ولا فخر وانا
حامل لواء الحمد یوم القیامۃ ولا فخر وانا اول
من یحرک حلق الجنۃ فیفتح اللہ لی فیدخلنیہا ومعی
فقراء المؤمنین ولا فخر وانا اکرم الاولین والآخرین
ولا فخر و مخفی نیست کہ اصل کرامت و شرافت علم معارف
و حقایق آلہی ست پس چگونہ ترجیح غیر بر آنحضرت تواند نمود
با آنکہ در بعضے احادیث صحیحہ وارد است کہ اعلمکم باللہ
انا و در روایات متعددہ ثابت شدہ کہ فرمود آنحضرت
انا اکرم ولد آدم عند ربی ولا فخر و عن ابی سعید
الخدری انہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ و
سلم انا سید ولد آدم یوم القیامۃ وبیدی لواء الحمد
ولا فخر وما من نبی آدم یومئذ ومن سواہ الا
تحت لوائی وانا اول من ینشق عنہ الارض ولا
فخر وانا اول شافع واول مشفع و واقفان حقایق و
دقائق احادیث گفتہ اند کہ تقیید سیادت بیوم القیامۃ
با آنکہ آنحضرت ہم در دنیا و آخرت سید ولد آدم است
مبنی بر آنست کہ آنحضرت دران روز متفرد ست بسیادت
و شفاعت چہ جمیع افراد بشر دران روز التجا بآنحضرت آورند

فیض شہودی حاصل ہونے کا واسطہ ہوتا ہی چنانچہ
عاقل پر مخفی نہین حضرت ابن عباس سے حدیث
طویل مین مروی ہی کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ مین اللہ کا حبیب
ہون مگر مجھے اوسپر فخر نہین اور مین قیامت کے روز لوائی حمد
اوٹھاؤنگا اور مجھکو فخر نہین اور مین پہلا وہ شخص ہون جو جنت کا
دروازہ کھٹکھٹا دیگا تو اللہ اوسے میرے لیے کھولدیگا جس مین
میرے ساتھ فقراء مومنین داخل ہونگے اور مجھکو فخر نہین اور مین
اگلون اور پچھلون مین سب سے بزرگ ہون اور مجھکو فخر نہین اور یہ بات
پوشیدہ نہین کہ اصل کرامت و شرافت علم حقایق و معارف آلہی سے
ہی پس آنحضرت صلعم پر کسیکو کیسی ترجیح ہوسکتی ہی احادیث صحیحہ مین ہی کہ مین
تم سب سے زیادہ اللہ کا عالم ہون اور متعدد روایات سے ثابت ہی کہ
آنحضرت نی فرمایا کہ مین خدا کی نزدیک بزرگترین اولاد آدم ہون مگر
مجھی فخر نہین اور ابو سعید خدری سی مروی ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم نی فرمایا کہ مین قیامت کی دن اولاد آدم کا سردار ہونگا اور
میری ہاتھ مین لوائی حمد ہوگی مگر مجھی فخر نہین اور اوسدن کوئی ایسا نہوگا
جو میری جھنڈی کی نیچے نہو اور مین پہلا وہ شخص ہونگا جسکے لیے زمین
شق کیجائیگی یعنی سب سے پہلی مین قبر سی اوٹھونگا مگر مجھے فخر نہین اور مین
پہلا شافع و مشفع ہونگا واقفین حقایق و دقائق احادیث کہتی ہین کہ
آنحضرت کی سیادت مخصوص قیامت کی روز با وجودیکہ آپ دنیا اور آخرت
دونون مین سردار اولاد آدم ہین اس وجہ سی ہی کہ اوس روز آنحضرت
ہی تنہا شفاعت فرمائینگے کیونکہ سب لوگ آنحضرت ہی سی التجا کرینگے

پس انفراد آنحضرت بسیادت دران روز ظاهر شود
چنانکه حق تعالی در حق خود فرمود لمن الملك اليوم
لله الواحد القهار با اینکه در دنیا و آخرت ملک از
ملک اوست لیکن چون در آخرت دعوی مدعیان
منقطع شود و توہم اشتراک برطرف لہذا قید آن روز فرمود
ونیز درین رمز یست بآنکه در عود بمبدأ اولی که یوم القیامة
نمود از انست آنحضرت مستقل و متفرد است و دیگران
درین امر متوصل به آنحضرت اند والله اعلم **فائده** فی
شرح الاوراد وسميت الشفاعة شفاعة لان
الخاصة كان وترا فيصير شفعا بالتشفيع انتهى
ونبوت عبارت از معرفت حق واسماء و صفات و
احکام آن ست و آن بر دو قسم است یکے نبوت تعریف
که عبارت است از اخبار معرفت ذات و صفات و اسماء
دیگر نبوت تشریع که عبارت ست ازین اخبار مع تبلیغ احکام
و تادیب اخلاق و تعلیم حکمت و قیام بالسیاسة و این مختص
به رسالت است پس نبی بجهت اولی ولی و بجهت ثانی
رسول و شارع است و نبوتش تشریعی ست چنانکه در
اول تحقیق رفته و تحقیق دیگر در رسالہ تنویر الافق گذشته

لہذا صرف آپ ہی کی سیادت اوس روز ظاہر ہوگی جیسے کہ
خداوند تعالی نے خود اپنی نسبت فرمایا کس کے واسطے آج
بادشاہی ہے۔ ایک خدائے غالب کیلیے حالانکہ ملک دنیا و
آخرت سب اوسی کی ملک ہے لیکن چونکہ آخرت مین تمام
مدعیون کے دعوے باطل اور شریک ہونے کا وہم برطرف
ہوجائیگا لہذا اوس روز کی قید لگا دی اور اس سے اشارہ اس
طرف بھی ہے کہ مبدا اولی کی طرف عود مین جس سے روز قیامت
مراد ہے صرف آنحضرت ہی مستقل اور متفرد ہونگے اور دوسرے
لوگ آنحضرت کے متوسل ہونگے واللہ اعلم **فائدہ** شرح اوراد
مین ہے کہ شفاعت کا شفاعت اس لیے نام رکھا گیا کہ وہ
بالخاصہ طاق ہے پھر تشفیع سے شفع یعنی جفت ہوگئی انتہی اور نبوت
کہتے ہین حق کی اسماء و صفات و احکام جاننے کو جسکی دو قسمیں
ہین ایک نبوت تعریف جس سے مراد معرفت ذات و صفات
و اسماء کی خبر دینا ہے دوسرے نبوت تشریع جس سے مراد
اُنھین باتون کی خبر دینا نیز تبلیغ احکام و تادیب اخلاق و تعلیم
حکمت و قیام بسیاست اور یہ مخصوص برسالت ہے اور نبی پہلی جہت سے
ولی اور دوسری جہت سے رسول و شارع ہے اور نبوت اوسکی تشریعی ہے
جیسا کہ پہلا اسکی تحقیق ہوچکی اور اسکے علاوہ تحقیق رسالہ تنویر الافق مین گذر چکی

قوله الشيخ محمد ابن الشيخ فضل الله الهندي البرهانفوري

اقول یعنی شیخ محمد پسر شیخ فضل الله هندی برهانپوری
که رفیق سید صبغة الله ابن روح الله ابن جمال الله حسینی

یعنی شیخ محمد ابن شیخ فضل اللہ برہان پوری جو
سید صبغۃ اللہ ابن روح اللہ ابن جمال اللہ حسینی

هند نیست وخواجه تاش وے درتحصیل علوم و
هردو تلمیذ رشید شیخ وجیه الدین ابن قاضی نصر الله
علوی احمد آبادی اند وو ی شاگرد شیخ محمد ابن
خطیر الدین حسینی معروف به شیخ محمد غوث گوالیاری
صاحب جواهر خمسه است وفات مصنف در سنه
یک هزار و بست و نه واقع شده و در سنه نهصد و نود و نه ۹۹۹
از تحریر این رساله فراغ یافت و برهان پور در زمان سابق
صوبه هندوستان بود کذا فی اتحاف الذکی للشیخ ابراهیم کردی

ہندی کے رفیق اور ہم سبق تھے اور یہ دونوں
شیخ وجیہ الدین ابن قاضی نصر اللہ علوی
احمد آبادی کے شاگرد اور وہ حضرت شیخ
محمد غوث ابن خطیر الدین حسینی گوالیری صاحب
جواہر خمسہ کے شاگرد تھے مصنف نے ۱۰۲۹ھ میں
وفات پائی اور اس رسالے کو ۹۹۹ھ میں ختم کیا
جیسا کہ اتحاف الذکی مصنفہ شیخ ابراہیم کردی میں ہے
برہان پور پہلے ہندوستان کا صوبہ تھا۔

قوله هذه نبذة من الكلمات في علم الحقائق

اقول این حاضر فی الذهن که نوشته ام یا در بند
نگارش آنم چند کلمات اند در علم حقائق هذا اسم
اشاره است اشاره به مرتب حاضر فی الذهن که
معانی مخصوصه باشند یا الفاظ مخصوصه دالّه بر معانی
مخصوصه اگر گوئی که اسم اشاره مشارٌ الیه
موجود فی الخارج محسوس مشاهد میخواهد فکیف این
اشاره بسوے مرتب حاضر فی الذهن درست باشد
گویم آرے وضع بر همین است الا به اشارهٔ عقلی غیر
موجود محسوس و مشاهد نیز مشارٌ الیه گردانیده میشود
بعد گردانیدنش کالمشاهدة علی سبیل المجاز
تنبیها علی کمال ظهوره واشارة الی فطانة السامع
کما قالوا فی قوله تعالیٰ ذٰلکم الله ربکم چرا که

یعنی یہ امر موجود ذہنی جس کو لکھ چکا ہوں یا لکھنا
چاہتا ہوں علم حقایق کے چند کلمے ہیں هذا اسم اشارہ
ہے اوس چیز کیطرف جو مرتب موجود فی الذہن ہو خواہ
معانی مخصوصہ ہوں یا الفاظ مخصوصہ جو معانی مخصوصہ
پر دلالت کریں اگر یہ کہا جائے کہ اسم اشارہ تو اُس مشار الیہ
کو چاہتا ہے جو خارج میں موجود اور محسوس اور مشاہد بھی ہو
تو یہ اشارہ مرتب حاضر فی الذہن کیطرف کیسے درست ہوسکتا
ہے اسکا جواب یہ ہے کہ طریقہ یہی ہے لیکن باشارۂ عقلی شئی
غیر موجود و محسوس و مشاہد بھی مشار الیہ کیجاتی ہے بعد اسکے
وہ حاضر فی الذہن مثل مشاہد کی کردیجاتی مجازاً اُسکی کمال ظہور پر تنبیہ
اور سامع کی رسائی عقل پر اشارہ کرتی ہوی جیسا کہ مفسرین نے
اللہ تعالیٰ کی اس ارشاد میں بیان کیا ہے کہ یہی اللہ تمھارا رب ہے الخ

او سبحانه تعالی مشارٌ الیه حسی نمی تواند شد بالبداهت
و اشارهٔ عقلی آن که تمیز کرده شود شئے بمعونت عقل
و این جا ہمین است کما استفدت عن اُستاذی
حین قراءتی شرح التهذیب للیزدی نبذ
انداختن از دست نبذتُه و نبّذتُه به معنی
ضد الکثرة و اندک یقال ذهب ماله و
بقی نبذ منه و نابذة الحرب ای کاشفه
و جلس فلان نُبذة بالضم والفتح ای
ناحیته کذا فی الصراح و نیز در منتخب است که
نبذ بالفتح و ذال معجمه چیز اندک و پاره و بقیه و نبذے
بزیادت یاء وحدت بمعنی بعضے و اندکے کلمات
جمع کلمه و کلمه کنایت کرده می شود بہر واحد از ماہیات
و اعیان و حقائق و موجودات خارجیه و بعضے
خاص ماہیات معقوله و حقایق و اعیان را کلمهٔ
معنویه گویند و غیبیه نیز و خارجیات را کلمهٔ وجودیه
و موجودات مفرقات را کلمهٔ تامه خوانند - و در
لطائف الاعلام است که الکلمة یعنی به الحقیقة
وان شئت فقل الماهیة او العین الثابت مهما
شئت من تعینات الحق فانه متی اعتبرت
تلک الحقیقة مقترنة بالوجود بحکم ما یقتضیه
من اللوازم والتوابع حتی افادت معنی الخلقیة

خداوند تعالی مشارٌ الیہ حسی بداہۃً نہین ہوسکتا اور
اشارهٔ عقلی یہ ہے کہ شئی بمدد عقل تمیز کی جاے اور یہان
یہی مراد ہے چنانچہ مین نے اپنے اوستاد سے عبداللہ
یزدی کی شرح تہذیب پڑھتے مین یہی سمجھا۔ نبذ کے
معنے کسی چیز کا ہاتھ سے ڈالنا نبذته و نبّذته معنی
مین ضد کثرت کے اور اندک کے کہا جاتا ہے کہ مال اوس کا
گیا اور تھوڑا باقی رہ گیا۔ اور نابذة الحرب بھی یعنی ہتیار
کھولنے والا یا فلان شخص گوشہ مین بیٹھا نبذ بفتح و ضم
بمعنی گوشہ جیسا کہ صراح مین ہے اور منتخب مین ہے کہ
نبذ بفتح و ذال معجمہ تھوڑی چیز اور ٹکڑے اور بقیہ کے معنے
مین ہے اور نبذے یاے وحدت کے ساتھ بعضے و اندکے کے
کے معنے مین اور کلمات کلمہ کی جمع ہے اور کلمے سے
ہر ایک کی طرف ماہیات ہون یا حقائق یا موجودات
خارجیہ اشارہ کیا جاتا ہے اور بعض خاص ماہیات
معقولہ اور حقائق اور اعیان کو کلمهٔ معنویہ کہتے ہین
اور غیبیہ بھی اور خارجیات کو کلمهٔ وجودیہ کہتے
ہین اور مجردات مفرقات کو کلمهٔ تامہ کہتے ہین
اور لطایف الاعلام مین ہے کہ کلمہ سے حقیقت
مراد لی جاتی ہے خواہ ماہیت ہو یا کوئی عین ثابت تعینات
حق سے توجیہ تک یہ حقیقت وجود سے مقترن اعتبار کی جائے
اور سیر اوسکے مقتضیات لوازم اور توابع کا حکم کیا جاتا ہے تا کہ وہ معنی خلقیہ

متن	ترجمہ
والموجودیة سمیت کلمة انتهی وبرخے	اور موجودیہ کا فائدہ دین اور اوس کا کلمہ نام رکھا
کلمۂ غیب معنویہ مراد گیرند از تعقل ماہیت من	جائیگا اور بعض لوگ کلمۂ غیب معنویہ مراد لیتے ہین
حیث افرادها عن لوازمها قبل انبساط	تعقل ماہیت سے بحیثیت اس ماہیت کے مفرد
الوجود المفاض علیها وعلی لوازمها وکلمۂ	ہونے کے اپنے لوازم سے قبل انبساط وجود کے جو
وجودیہ از تعقل ماہیت باعتبار انبساط وجود برآن	اوس پر اور اوس کے لوازم پر اضافہ کیا گیا ہے اور کلمۂ
وبر لوازم کلیہ اعتبار کنند ع وللناس فیما یعشقون	وجودیہ سے مراد لیتے ہین تعقل ماہیت انبساط وجود کے
مذاهب + وعلم حقایق علے راگویند کہ دران	اعتبار سے جو اوس پر اور اوس کے تمام لوازم پر ہے ع
بحث کردہ شود از احوال وجود من حیث هو	اور لوگون کے لیے جس چیز کو وہ دوست رکھتے ہین راستے
ومن حیث ظهوره فی المظاهر کذا فی الخصوص	ہین + اور علم حقایق اوس علم کو کہتے ہین جسمین وجود سے
الی معانی النصوص للشیخ المحقق علاؤالدین	بحیثیت وجود اور بحیثیت اوس کے مظاہر مین ظہور کے
ابن احمد المهائمی وکروی در اتحاف الذکی گوید	بحث کیجاے جیسا کہ خصوص الی معانی النصوص مصنفہ
کہ قال شمس الدین محمد ابن حمزة الفناری	شیخ محقق علاء الدین علی بن احمد مہائمی مین مذکور ہے
فی مصباح الانس والجود بین المعقول	اور ابراہیم کروی اتحاف الذکی مین لکھتے ہین کہ شمس الدین
والمشهود شرح مفتاح غیب الجمع	محمد ابن حمزہ فناری نے اپنی کتاب مصباح الانس
والوجود علم الحقائق هو العلم بالله من	والجود بین المعقول والمشهود شرح مفتاح غیب الجمع
حیث ارتباطه بالخلق وانتشاء العالم منه	والوجود مین لکھا ہے کہ علم حقائق سے مراد علم باللہ
بحسب الطاقة البشریة وقال هذا التعریف	ہے بحیثیت اوس کے خلق سے ارتباط اور اوس سے عالم
وتعریف المعرفة للمهائمی واحد لان	کے پیدا ہونیکے بقدر طاقت بشری اور کروی کا قول ہے کہ یہ تعریف
المعقول فیه انه وجود مطلق واحد	اور علی مہائمی کی بیان کی ہوئی تعریف ایک ہے یعنی کہ اوس کتاب
واجب عبارة عن تعین الوجود فی النسبة	مین یہ امر واضح کیا گیا ہے کہ وجود مطلق واحد وجب ہے اور وہ عبارت
العلمیة الذاتیة الذی هو اصل جمیع التعینات	ہے وجود کی تعین سے نسبت علمیہ ذاتیہ مین جو کل تعینات کی اصل

ومبدأها فلم يخرج البحث عنه من حيث	اور مبدأ ہے تو اس معنی میں ذات من حیث الذات
هو بهذا المعنى عن كونه بحثاً عنه من حيث	کی بحث ذات من حیث الارتباطات کی بحث سے خارج
الارتباطات واما ما في المصباح من ان	نہیں ہوئی لیکن مصباح میں جو یہ ہے کہ اوس کا موضوع
موضوعه وجود الحق من حيث الارتباطات	وجود من حیث الارتباطات ہے نہ من حیث الذات کیونکہ
لا من حيث هو لانه من تلك الحيثية غني	اس حیثیت سے وجود حق اہل عالم سے بے نیاز ہے جس کو
عن العالمين لا يتناوله اشارة عقلية و	کوئی اشارۂ عقلیہ اور وہمیہ پا نہیں سکتا اور نہ بیان ہو سکتا
وهمية فلا عبارة عنه فكيف يبحث عنه	ہے پھر کیونکر اوس سے اور اوسکے احوال سے بحث کی
وعن احواله فالمراد بقوله لا من حيث هو	جائیگی تو فناری کے قول لا من حیث ہو سے مقصود
كما يدل عليه كلامه بعد اى لا من حيث	ہے جیسا اونکا یہ کلام دلالت کرتا ہے یعنی بحیثیت غیب ہویت
غيب الهوية اى اللاتعين ما دام غير متعين	یعنی لاتعین کے جبتک کہ غیر متعین رہے اور اس حیثیت سے
ولا خفاء في امتناع البحث عنه من هذه	اس بحث کا ممتنع ہونا ظاہر ہے کیونکہ بحث تعین کو مقتضی ہے
الحيثية لان البحث يقتضي التعين بوجه ما	خواہ وہ کسی وجہ سے ہو تو کیسے حکم ہوگا درانحالیکہ اعتبار
فاين الحكم ولا تعين حين اعتبار اللاتعين	لاتعین کے وقت کوئی تعین نہیں ہے تو ان دونوں یعنی فناری
فلا تنافي بينهما وقال في المصباح علوم	اور رہائی کے قول میں کوئی مخالفت نہیں ہے اور مصباح میں
الباطن انما يتحقق بعد احكام الظاهر لكنه	ہے کہ علوم ظاہر احکام باطن کے بعد متحقق ہوتے ہیں
على طريقة السلف الصالح وهي بعد ان	مگر سلف صالح کے طریقہ پر اور وہ حقیقتاً دو قسم پر ہیں اور اکثر
حقيقة اكثرها وهبية تتلقى من الكمل لا	وہبی ہوتے ہیں جو کاملین کی طرف سے القا کیے جاتے ہیں
كسبية ان تعلقت بتعمير الباطن بالمعاملات	کسبی نہیں ہوتے اگر وہ متعلق بہ درستی باطن ہوں بذریعہ
القلبية تخلية عن المهلكات وتحلية	معاملات قلبی کے مہلکات سے قلب کے تخلیہ اور
بالمنجيات فعلم التصوف والسلوك وان	نجات دینے والی باتوں سے تحلیہ کے تو یہ علم تصوف و
تعلقت بكيفية ارتباط الحق بالخلق وجهة	سلوک ہے اور اگر وہ ارتباط حق بالخلق کی کیفیت

انتشاء الكثرة من الوحدة الحقيقية مع	اور وحدت حقیقی سے متعلق ہون کثرت ظاہر ہونے
تباينهما وذلك باضافتها ومرائيتها	کے سبب سے باوجود ان دونون کے فرق کے جو بوجہ
فعلم الحقائق والمكاشفة والمشاهدة وتسمية	اضافت ومظہریت کے ہے تو اوسکو علم حقایق ومشاہدہ
الشيخ الاكبر العلم بالله كما يسمي ما قبله العلم	ومکاشفہ کہین گے جس کا نام شیخ اکبر نے علم باللہ رکھا
بمنازل الآخرة ثم قال واعلى العلوم العلم	ہے اور اگلون نے علم بمنازل آخرہ پھر شیخ اکبر نے فرمایا کہ سب
الالهي الذي نحن بصدده يعني علم الحقايق	علمون مین اعلیٰ علم الٰہی ہے جسکے ہم درپے ہین یعنی علم
لان اصوله هي المفيدة للمعرفة بالحقائق	حقائق اسلیے کہ اسکے اصول حقائق تفصیلیہ الٰہیہ وکونیہ کے
التفصيلية الالهية والكونية حتى بحقائق	معرفت کے لیے مفید ہین یہانتک کہ جو قرآن وحدیث
مراد الله ورسوله في القرآن والحديث	مین خدا اور رسول کی مراد ہے اوسکے لیے بھی اور اس لیے
ولان الاحوال والاحكام المبحوث عنها	بھی کہ احوال اور احکام جن سی تمام علوم مین بحث کیجاتی ہے
في سائر العلوم بعض احكام الاسماء الالهية	وہ بھی بعض احکام اسماء الٰہیہ ہی کے ہین کیونکہ وجود مین احکام
اذ لا مخرج عنها في الوجود ولان موضوعه	اسماء الٰہیہ سی باہر جانا ممکن نہین اور اس لیے بھی کہ اس علم
اعم الموضوعات ثم انه اشرف الكل لعلو	کا موضوع تمام موضوعات سے زیادہ عام ہے اور پھر یہ علم
مرتبة موضوعه على الكل وهو الحق تعالى	تمام علوم سی اشرف ہی بوجہ اپنی موضوع ومبادی کی علو مرتبہ
ومباديه هي الاسماء الاول ولوثاقة	ہونے کے جو حق تعالی اور اوسکے اسماء ہین اور بوجہ اپنی
برهانه هو الكشف الصحيح والذوق الصريح	دلیل قوی ہونے کے جو کشف صحیح اور ذوق صریح ہے
مع مساعدة العقل النظري في الكل اذ	کل مین عقل نظری کی موافقت سے کیونکہ اوس کی دلیلون
لا تناقض في حججه وحيطة متعلقه الا	اور احاطہ متعلق مین کوئی اختلاف نہین ہے بیشک
انه بكل شيء محيط وايضا قال الفناري	اللہ ہر چیز کو محیط ہے اور یہ بھی فناری نے کہا کہ
ومباديه التي يتضح بها الارتباطات	اس کے وہ مبادی جن سے پچھلی دو وجہون مین
باحد الوجهين السابقين امهات الحقائق	سے ہر ایک کے ارتباط ظاہر ہوتے ہین امہات حقائق

متن	ترجمہ
واصولها اللازمة وجود الحق وتسمّی	اور اون کے اصول ہین جو وجود حق کے لیے لازم
اسماء الذات وستقف بانها الاسماء العامة	ہین اور انھین کو اسماء ذاتی کہتے ہین اور عنقریب واضح
الحکم القابلة للمتعلقات المتقابلة والصفات	ہوگا کہ یہ اسماء عامۃ الحکم متعلقات متقابلہ اور صفات
المتباینة کالحیوة من حیث هی والعلم	مختلفہ کے قابل ہین جیسے حیات بحیثیت حیات اور علم
من حیث هو وکذا الارادة والقدرة	بحیثیت علم اسی طرح ارادہ اور قدرت اور نوریت اور
والنوریة والوحدة من حیث انها عین	وحدت اس حیثیت سے کہ وہ عین واحد ہے نہ اس حیثیت سے
الواحد من حیث انها نعت الواحد ومسائله	کہ وہ واحد کی صفت ہے اور اوسکے مسائل وہ چیزین ہین
ما یتضح باسماء الذات مما یلیها من اسماء	جو یہ اسماء ذات انھین کے مناسب اسماء صفات اور افعال
الصفات والافعال ونسب التعین من	سے ظاہر ہون اور تعین کی نسبتین اوس تعین کے متعلقات
حقایق متعلقاتها ومراتبها ومواطنها	اور مراتب اور مواطن کے ساتھ اور اوس کے آثار کی
وتفصیل آثارها تعلقاً وتخلقاً وتحققاً	تفصیل بلحاظ تعلق یا ظہور یا ثبوت کے اور صفات و
وما بها یتعین من النعوت والاسماء	اسماء جزئیہ جن سے وہ تعین متعین ہوا ہے اور ان سب کا
الجزئیة ومرجع جمیعها الی امرین احدها	مرجع دو امرون کی طرف ہے ایک تو اون کے ارتباط
معرفة الارتباطین وثانیهما معرفة ما یمکن	کا پہچاننا اور دوسرے اس کی شناخت کہ کس کی معرفت
معرفته وما یتعذر انتهی	ممکن ہے اور کس کی غیر ممکن ہے انتہی

قوله جمعتها بمحض فضل الله وکرمه

متن	ترجمہ
اقول یکجا آوردم این کلمات را بمحض فضل و	یعنی مین نے ان کلمات کو محض اللہ کے فضل و کرم سے
کرم جناب باری در اصطلاح قوم اطلاق جمع بر	یکجا کیا - مین کہتا ہون اصطلاح قوم مین جمع کا
چند معنی آمده از انجمله آن که قوم اشاره کرده اند	اطلاق کئی معنون پر آیا ہے از انجملہ یہ کہ صوفیہ نے
بجمع سوے حق بلا خلق و با تفرقه عکس این و	جمع سے حق بلا خلق کی طرف اشارہ کیا ہے اور تفرقہ سے
مقابل این فرق است که آن رویت خلق بود	اس کے عکس اور اس جمع کی مقابل ہین فرق ہی جس سی مراد خلق

بلا حق ونوشته اند که جمع اشتغال بحق است
طوریکه مجتمع بود مقصود و متفرع شود خاطر بسبب
توجه بسوے اقدس تعالی شانه ونیز از جمع قصد
کرده می شود اشتغال بشهود الله از ماسوے الله
وگاہے مراد گیرند شهود ماسوی قائماً بالله وگہے
از حال کسیکه ثابت داشت نفس خود را وحق را و
مشاهده را قائم بالله وبعضے ہمین را جمع الجمع نیز
تعبیر کنند ونیز جمع ذکر کنند وشهود وحدت درکثرت
مراد گیرند وانچه مذکور است عالم الجمع وحضرت الجمع و
مقام الجمع آن است که مشهود بود ذات بحسب وحدت
خود که محیط جمیع اسماء وحقایق است وبرخی از جمع
قصد سازند یکے از منازل عشرهٔ سائرین الی الحق
وآن منزلیست که هرگاه سائر دران فرود آید متحقق
گردد بحقیقة الجمع بین نفی التفرقة وبین اثباتها چون
دیدن مجمل در مفصل ومفصل در مجمل وجمیع مراتب
حقیه وخلقیه وگاه اطلاق جمع بر حضرت الجمع آید
وآن حقیقت برزخیه است جامع بین الواحدیت
وبین المبدء والمنتهاء والظهور والبطون پس جمع
حقایق متضمن معنی لغوی جمع که یکجا کردن است
کمال مناسبت دارد به اداے مقصود که بر فہیم
ذکیه مخفی نیست وگو مقصود مصنف این جا این چنین

بغیر حق کے دیکھنا ہے اور بعضون نے لکھا ہے کہ جمع سی
مراد مشغول بحق اس طرح ہونا کہ مقصود مجتمع ہو اور دل مین
خداے تعالی کی طرف متوجہ ہونے سے تفرع ہو اور جمع سے
مراد ماسوے اللہ سے علیحدہ ہو کر مشاہدہ حق مین مشغول
ہونا اور کبھی ماسوا کو قائم بحق مشاہدہ کرنا مقصود ہوتا ہے
اور کبھی اوس شخص کے حال کو بھی کہتے ہین جو اپنے
نفس اور حق اور مشاہدہ کو اللہ کے ساتھ قائم رکھے بعضے
اسی کو جمع الجمع بھی کہتے ہین اور جمع کہکر شہود وحدت
در کثرت مراد لیتے ہین اور عالم الجمع وحضرت الجمع
ومقام الجمع یہ ہے کہ ذات بحسب واحدیت خود مشہود ہو جو
تمام اسماء وحقائق کو محیط ہے اور اکثر جمع سے سائرین
الی الحق کے مراتب عشرہ مین سے ایک مرتبہ کو مراد لیتے
ہین جو وہ منزل ہے کہ سالک جس وقت اوس مین نزول
کرتا ہے تو بحقیقت جمع نفی واثبات تفرقہ مین متحقق ہوتا
ہے جیسے مشاہدہ مجمل در مفصل ومفصل در مجمل وتمام
مراتب حقیہ وخلقیہ کا اور کبھی لفظ جمع کا اطلاق
حضرت الجمع پر بھی ہوتا ہے جو حقیقت برزخیہ ہے اور
واحدیت اور مبدا اور منتہا اور ظہور اور بطون کا جامع ہے
تو جمع حقایق بشمول معانی لغوی جمع اداے مقصود سے
پوری مناسبت رکھتا ہے جو صاحب عقل سلیم پر
پوشیدہ نہین اگرچہ حضرت مصنف کا مقصود یہان پر

نه بود اما کمتر از آن نه باشد که روح پر فتوح حضرت
مصنف رضی بدین تشریح بود و این چه کمتر
است و محض بالفتح وضاد معجمه هر چیز خالص و در
لفظ محض اشاره بدانست که ادراک این حقایق
موقوف بر جذب ست و جذب در اختیار کسے
نیست جذبة من جذبات الحق توازی
عمل الثقلین یعنی جذبۂ از جذبہائے حق مقابله
می کند عمل جن و انس را ه وجدوا ما طلبوا
واین هم + من معشر طلبوا وما وجدوا + والجذبة
هي تقرب العبد بمقتضى العناية الالهية
المهیاة له كل ما يحتاج اليه في طي منازل
الحق بلا كلفة وسعي منه كذا في اصطلاحات الكاشي

نہ ہو لیکن کم سے کم اون کی روح پر فتوح اس تشریح
سے مسرور و خوش ہوگی اور یہی کیا کم ہے - محض بفتح و
ضاد معجمہ خالص چیز جس میں اشارہ اس طرف ہے کہ
ان حقایق کا ادراک جاذبہ پر موقوف ہے جو کسی
کے اختیار مین نہین - جذبات حق سے ایک جاذبہ
جن و انس کے عمل کا مقابلہ کرتا ہے ه لوگون نے
پایا جو کچھ طلب کیا + اور کہان ہین وہ لوگ جنہون نے
طلب کیا اور نہ پایا + اور جذبہ کہتے ہین بندے کے
تقرب کو مقتضائے عنایت الہی جو دا سکے لیے وہ تمام
چیزین بلا کلفت و کوشش کے مہیا کر دیتا ہے جنکی
منازل الی الحق طے کرنے مین ضرورت پڑتی ہے ایسا
ہی شیخ عبد الرزاق کاشی کی اصطلاحات مین ہے

قوله وجعلت ثوابها لروح رسول الله صلى الله عليه وسلم وسميته بالتحفة المرسلة الى النبي

اقول و گردانیدم ثواب این جمع را بهر روح پر فتوح
حضرت صلی الله علیه وسلم و موسوم می گردانم آن را
بنام تحفه مرسله بحضور نبی صلی الله علیه وسلم و
حقیقت آن سرور علیه السلام عبارت از تعین اول
ذات است که منشأ آن حب گشته فله الاسماء
الحسنى كلها وهو الاسم الاعظم و گردانیدن
ثواب یکجا کردن کلمات مر حقیقت جامعه را چه
خوش امریست یعنی تا حقیقت جامعه بحیثیت تعین اولی

یعنی مین نے اس جمع کا ثواب آنحضرت صلعم کی روح
پر فتوح کو نذر کیا چنانچہ مین اس کو تحفہ مرسلہ بحضور
نبی صلعم کے نام سے موسوم کرتا ہون اور حقیقت
آنحضرت کے سے مراد ذات کا تعین اول ہے جو
منشأ حب ہوئی ہے - پس اوسی کے لیے تمام
اسمائے حسنے ہین اور وہی اسم اعظم ہے اور کلمات
یکجا کرنے کا ثواب حقیقت جامعہ کو پہونچانا کتنی اچھی
بات ہے تاکہ حقیقت جامعہ بحیثیت تعین اول ہونیکے

از تذکیر و تذکار برہانی احدیت خود محظوظ گردد کہ احتظاظ سرمایۂ یاد مہجوران می تواند شد و کدام خوشتر ازین منزلے ست کہ رفتہ رفتہ جذب بخودش راہ دہد پس تعین اول واسطۂ استہلاک ماسوی در حقیقت خود است این جا نیز بدین احتظاظ وسیلۂ جذبۂ وصال حقیقی گردد این است حقیقت مقصود گردانیدن ثواب در باطن ھذا ولعل اللہ یحدث بعد ذلک امرًا

اپنی یکتائی کی مدلل بات چیت سے محظوظ ہوتا کہ وہی حظ مہجورین کی یاد کا سرمایہ ہو سکے اور اس سے زیادہ اچھا کون مرتبہ ہو سکتا ہے کہ جذب رفتہ رفتہ اپنی جانب متوجہ کر لے اور تعین اول جس طرح اپنی حقیقت مین ماسوے کی نفی کرنے کا واسطہ ہے یہان بھی بواسطہ اس حظ کے جذبۂ وصال حقیقی کا وسیلہ ہوجاے یہی مقصود حقیقتاً باطن مین ثواب پہونچانے سے ہے اور شاید اللہ اسکے بعد کوئی اور بات پیدا کر دے۔

قوله اسئل اللہ تعالی ان یبلغ ثوابها لروح رسول اللہ

اقول و می خواہم از حق سبحانہ کہ برساند ثواب آن را بہ روح حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و خود این جملہ نیز مفید تاویل آن می تواند شد ثواب بمعنی مزد و جزاے خیر در آخرت توان دانست کہ روح محمدی در اصطلاح قوم عبارت است از جہت وحدت علم اعلے مختصہ بہ مظہریت روحانیت کہ منسوب است بہ تجلی اول فعلیہ حکم الاعمال والوحدۃ و روح محمدی مظہر این روح است بسبب کمال طہارت مرآت قابلیت قلب آنحضرت و مضاہات آن در تبعیت برای حضرت حق تعالی طہارۃ و تبعیۃ کہ مقتضی اند بہ مقابلاتے کہ قبول کردہ است قلب شریف وے از حقایق

یعنی مین اللہ سے یہ چاہتا ہون کہ وہ اس کا ثواب آنحضرت صلعم کی روح کو پہونچا دے مین کہتا ہون کہ یہ جملہ خود سابقہ تاویل کے مفید ہے ثواب کے معنے مزدوری اور جزاے خیر اخروی کے ہین جاننا چاہیے کہ روح محمدی سے مراد اصطلاح صوفیہ مین جہت وحدت علم اعلے مختص بہ مظہریت روحانیت ہے جو تجلی اول سے منسوب ہے تو اوسی پر اعمال اور وحدت کا حکم ہے اور روح محمدی اس روح کی مظہر ہے بسبب کمال طہارت آئینۂ قابلیت آنحضرت صلعم اور اوس کے متعلقات کے جو حضرت حق کی تبعیت کے لیے ہے یہ طہارت اور تبعیت مقتضی ہین اون تقابلات کی جن کو آنحضرت صلعم کے قلب مبارک نے اون حقائق

اسمائے حق کہ ظاہر اند دران پس گردیدند جمیع	اسماءِ حق سے قبول کیا ہے جو اوس مین ظاہر ہین تو
انچہ ظاہر است دران از حقایق کونیہ	جو حقائق کونیہ روحانیہ وعوالم قدسیہ قلب شریف
روحانیہ وعوالم قدسیہ عقلیہ تبعا برائے ظہورات	مین ظاہر ہین وہ سب ظہورات حقایق واسماے الٰہیہ
حقائق واسماء الٰہیہ نظھر الکل فیہ کذلک ای	کے تابع ہوئے پس تمام چیزین اوس قلب مین ایسی
علی ما ھو علیہ من غیر تبدیل ولا تغیر توجیہ	ہی ظاہر ہوئین جیسی کہ تھین بلا کسی تبدیلی وتغیر کے تو
فکان ظھور اسماء الحق فیہ وحقیقۃ الروح	قلب مین اسماءِ حق کا ظہور ہوا اور روح صرف
انما ھو مجرد تعین غیر قادح فی النزاھۃ والطھارۃ	تعین کا نام ہے وہ اس نزاہت اور طہارت مین حارج
الثابتۃ للمرتبۃ الاولی ولغیرہ من الحقائق	نہین جو مرتبۂ اول اور حقایق اسماء مین ثابت ہے کہ
الاسماء التی ظھرت فیہ صلی اللہ علیہ وسلم۔	جو آنحضرتؐ مین ظاہر ہوے ہین۔

قولہ انہ علی کل شیء قدیر وبالاجابۃ جدیر

اقول بتحقیق حق سبحانہ بر ہر شئے قادر است	یعنی بالتحقیق اللہ تعالی ہر چیز پر قادر ہے اور دعا قبول
و بہ قبول کردن دعا لائق۔ جدیر بروزن فقیر	کرنے کے لائق ہے۔ مین کہتا ہون صراح مین ہے کہ جدیر
بمعنے لایق وسزاوار کذا فی الصراح ودلیل لیاقت	بروزن فقیر بمعنی لائق وسزاوار اور دلیل لیاقت وقبولیت
اجابت مر حق سبحانہ را خود لفظ اللہ است کہ	کی خاصکر حق تعالے کے لیے خود لفظ اللہ ہے جس سے
در اصل ذاتے را گویند کہ مستجمع جمیع کمالات باشد	در اصل وہ ذات مراد ہے جو جامع جمیع کمالات ہی تو کسی
پس اجابت دعاء داعی نیز یکے از کمالات جزئیہ	دعا کرنے والے کی دعا قبول کرنا اُسکے اور کمالات جزئیہ مین سے
ویست وآوردن سوال خود دلیل کرم عام اوست	ایک یہ بھی کمال ہی اور سوال کا پیدا کرنا خود اُسکی کرم عام کی دلیل ہے

قولہ اعلموا اخوانی اسعدکم اللہ وایانا

اقول شروع در مطلب می فرماید کہ بدانید	مین کہتا ہون مطلب کو شروع کرتے ہوے
ای برادران من نیک بخت کناد شمارا او تعالی	کہتے ہین کہ آگاہ ہو اے بھائیو اللہ تعالی تم کو اور مجھکو
ومرا۔ مراد از عمدہ ترین سعادت حب ایمانی است	نیک بخت کرے اور عمدہ ترین سعادت سے حب ایمانی

و مؤیدات آن واز عمده مؤیدات آن استحکام
عزیمت قلبیه است بر اتباع شریعت و کمال
و فور رغبت بر موافقت سنت و شدت نفرت
از ملابست بدعت و قوت اعتصام بحبل الله المتین
یعنی اقتداء ظاہر و باطن بہ کتاب مبین و سنت
رسول امین و کمر ہمت را بہ رضا جوئی حضرت حق
چست بستن و اعتقاد و تعظیم اوامر و شعائر او تعالیٰ
شرع شریف که اعظم الشعائر است درست کردن و
ترجیح جانب حق بر جانب نفس بوجہی کہ در صلب
نفس انکسارے ازان پدید آید و در اساس قوت
بہیمیہ ازان انقلاعے ہویدا گردد و در امور یکہ باعث
این انکسار و مقتضی این انقلاع تواند شد بحسب
اشخاص و اوقات اختلافے عظیم و تفارقی فاحش
متحقق است و اخوان اشارہ بہ طائفہ از اولیاء
و خلفاء و ورثہ گویند و اخوان حضرت مصطفیٰ
صلی اللہ علیہ و سلم علی الحقیقت ایشانند و اشوقاہ
الی لقاء اخوانی من بعدی اشارہ بدین طائفہ
مخصوص است و علماء امتی کانبیاء
بنی اسرائیل ہم ایشانند پس درین لفظ
اخوان نیز اشارہ بہ کمال اتباع حدیث است
مر مصنف را فانصف

اور اوس کے مؤیدات مراد ہین جن مین سب سے اعلیٰ
عزیمت قلبیہ کا استحکام ہے شریعت کی متابعت پر اور
کمال رغبت موافقت سنت پر اور بے انتہا نفرت امور
بدعت سے اور مضبوطی سے اللہ تعالے کے ارشادات
پر عامل رہنا یعنی ظاہر اور باطن مین کتاب مبین اور
احادیث رسول امین کی اقتدا کرنا اور رضا جوئی حق
مین آمادہ و مستعد رہنا اور اعتقاد درست رکھنا اور
اوس کے احکام کی تعظیم واجب جاننا خصوصاً شرع
شریف کی جو بزرگترین احکامات سے ہے اور امر حق کو
ہر حالت مین امر نفس پر مرجح رکھنا اس طرح کہ جس سے
نفس مین شکستگی پیدا ہو اور قوت بہیمی کمزور ہو جو امور کہ
اس شکستگی اور کمزوری کے باعث ہو سکتے ہین اون مین
اشخاص اور اوقات کے موافق بڑا اختلاف اور بدیہی فرق
ہو جاتا ہے اور اخوان سے اشارہ گروہ اولیا و خلفاء و
ورثہ امت کی طرف ہے جو درحقیقت آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کے اخوان ہین اس ارشاد سے کہ مین اپنے
اون بھائیون کی ملاقات کا مشتاق ہون جو میرے
بعد ہونگے اسی گروہ مخصوص کی طرف اشارہ ہے اور اس ارشاد
کے مورد بھی یہی حضرات ہین کہ میری امت کے علما انبیائے
بنی اسرائیل کی طرح ہین پس اس لفظ اخوان سے بھی حضرت
مصنف کا اشارہ کمال متابعت حدیث نبوی کی طرف ہے

قوله ان الحق سبحانه هو الوجود المطلق

اقول تحقیق حق سبحانه وجود مطلق است
تحقیق این در هفت مقدمه باید شنید مقدمهٔ
اول آن که وجود اجلی بدیهیات است و اعرف
اشیاء و بوجود دیگر اشیاء شناخته می شوند و احق
است به تحقیق زیرا که غیر وے بوے متحقق می شود
پس جهل به مسئلهٔ وجود جهل باصول معارف
می شود باید دانست که معیار صدق قول ما هذا
موجود ولیس ذالک بموجود ترتب احکام
آثار و عدم ترتب آنها است پس موجود عبارت
از چیزی ست که مترتب الاحکام والآثار است هر چه
مترتب الاحکام والآثار المختصه خود باشد وے را
موجود گویند پس معدوم مفهوم می باشد که مصداق
مترتب الاحکام والآثار نه باشد و چون سبب ترتب
احکام و آثار جمیع ماهیات وجود است پس سبب
ترتب احکام خود بطریق اولی بود چون نور که سبب
تنویر دیگر اشیاء است همچنان سبب روشن شدن
ذات خود بطریق اولی است پس وجود را بطریق
اولی موجود توان گفت و فی رسالة الوجودیه
الوجود بمعنی ما بانضمامه الی الماهیات
الممکنة تترتب علیها آثارها المختصة بها

یعنی بے شک حق سبحانہ تعالی وجود مطلق ہی اسکی تحقیق
سات مقدمون مین سننا چاہیے۔ پہلا **مقدمہ** یہ کہ وجود
بدیہیات مین سب سے زیادہ ظاہر اور سب سے زیادہ قابل
معرفت ہے اور اسی وجود سے اور اشیا بھی پہچانے جاتے
ہین اور اس کی تحقیق سب سے زیادہ اس لیے ضروری ہے کہ
اس کے غیر کی تحقیق بھی اسی سے ہوتی ہے اور مسئلۂ وجود کے
جہل سے اصول معارف کا جہل لازم آتا ہے جاننا چاہیے کہ
اس قول کے کہ کیا یہ موجود ہے اور یہ موجود نہین) صدق کا
معیار احکام اور آثار مترتب ہونا یا نہونا ہے اور موجود سے مراد
وہ چیز ہے جو احکام و آثار سے مرتب ہو تو جو چیز اپنے آثار اور
احکام مخصوصہ سے مترتب ہوگی اوس کو موجود کہین گے اور
جو آثار و احکام سے مترتب نہو وہ معدوم ہے اور جب تمام
ماہیات کے آثار و احکام کے مترتب ہونے کا سبب وجود
ہی ہے تو اپنے احکام مترتب ہونے کا سبب تو بطریق اولی
ہوگا جیسے نور جب اور چیزون کے روشن کر دینے کا
سبب ہے تو اپنی ذات کے روشن کرنے کا بطریق اولی
سبب ہوگا پس وجود کو بطریق اولے موجود کہہ
سکین گے رسالۂ وجودیہ مین ہے کہ وجود کے یہ معنے
ہین کہ جس کے انضمام ماہیات ممکنہ سے اوس پر
اوس کے آثار مخصوصہ مرتب ہون تو وہ

متن	ترجمہ
موجود فانه لو لم یکن موجودا لم یوجد	موجود ہے کیونکہ اگر وہ موجود نہ ہو تو کوئی چیز بالکل پائی
شیٔ اصلا و لو التالی باطل فالمقدم مثله	ہی نہ جاے۔ اور اگر تالی باطل ہے تو مقدم بھی۔ اس
بیان الملازمة ان الماهیة قبل انضمام	لازم و ملزوم ہونے کا بیان یہ ہے کہ ماہیت قبل انضمام
الوجود الیها غیر موجود قطعاً فلو کان	وجود قطعی موجود نہ تھی پس اگر وجود بھی موجود نہ ہوتا تو
الوجود ایضا غیر موجود لا یمکن ثبوت	ان مین سے ایک کا ثبوت بھی ممکن نہ ہوتا کیونکہ کسی
احدهما لان ثبوت شیٔ لشیٔ فرع وجود	چیز کا ثبوت کسی چیز کے لیے وجود مثبت لہٗ کی فرع ہے
المثبت له و اذا لم یثبت احدهما للآخر	اور ان دونون سے اگر ایک بھی دوسرے کے لیے
لم یکن الماهیة معروضة للوجود کما ذهب	ثابت نہ ہوتا تو وجود ماہیت کو عارض نہ ہوتا چنانچہ
الیه اهل النظر انتهی۔ و اطلاق وجود در محاورات	اکثر متکلمین اس طرف گئے ہین اور محاورات مین وجود
بر چار معنی یافته شد یکے معنی مصدری یعنی کون و	کا اطلاق چار معنون مین پایا جاتا ہے ایک معنی مصدرے
حصول بعضی گویند که وجود امر انتزاعی ست که ماهیات	یعنی کون اور حصول بعضے کہتے ہین کہ وجود ایک امر
بآن متصف می شوند و جاعل نه ماهیت را ماهیت	انتزاعی ہے جس سے ماہیات متصف ہوتے ہین اور جاعل
گردانیده و نه وجود را وجود بلکه ماهیت را متصف	یعنی خالق نے نہ ماہیت کو ماہیت بنایا ہے اور نہ وجود کو وجود
بوجود گردانید و بعضے گویند جاعل از ذات خود	بلکہ ماہیت کو وجود سے متصف کیا اور بعضے کہتے ہین کہ
اصدار ماهیات کرده در خارج و چون ناظران	جاعل نے خود اپنی ذات سے ماہیات کو فی الخارج صادر کیا جب
ترتب احکام و آثار بران ماهیات دیدند صورتے	دیکھنے والون نے احکام اور آثار کا ترتب ان ماہیات پر دیکھا
مشترکه منتزعه ازان ماهیات در ذهن ایشان مرتسم	تو ایک صورت مشترکہ منتزعہ ان ماہیات کی ان لوگون کے ذہن
شد آن را وجود نامیدند پس در خارج همان	مین چھپ گئی اس کا وجود نام رکھا پس خارج مین وہی
ماهیات اند که معقولات اولیه اند و وجود امرے	ماہیات معقولات اولیہ ہین اور وجود ایک امر انتزاعی
انتزاعی ذهنی ست و معقول ثانوی این هر دو قول	ذہنی و معقول ثانوی ہے یہ دونون قول اگرچہ ایک
اگرچه بوجہے صحیح اند لیکن حصر معرفت وجود که منشأ	طرح صحیح ہین لیکن معرفت وجود کا اس معنی مین کہ وہ

ترتب احکام و آثار باشد باین معنی خطا است
واین معنی بیشک زائد بر جمیع ماہیات است
لیکن حکیم می گوید کہ واجب بذات منشأ انتزاع
این مفہوم است و در ممکن منشأ انتزاع ذات
من حیث ہی نیست بلکہ ازین جہت کہ مستند است
بفاعل و اثر وی است پس می گوید وجود واجب
عین وی است و وجود ممکن زائد بر ذات وے
اما متکلم و صوفی پس بہ زیادتی این معنی بر ذوات
جمیع موجودات قائل اند واین معنی قابل آن
نیست کہ کسی گوید کہ وجود باین معنی مبدء المبادی است
زیادہ ازان کہ عقلا و عرفا مذہب خود قرار دہند
پس ہر کہ از کلام صوفیہ توہم این معنی نمودہ و بران
اعتراض کردہ یا جاہل است بہ اصطلاح ایشان
یا متعصب مغرور البتہ زر اوائل بعضے از اعزہ
کہ قریب زمانہ شیخ اکبر بودند مثل علاء الدولہ و ملا
سعد الدین پس ایشان معذور بودند زیرا کہ علم
با اصطلاح شیخ اکبر چندان شائع نہ شدہ بود لیکن
الحال چون شارحان فصوص مثل قیصری و
جامی در مصنفات خود تصریح نمودند کہ مراد ما از وجود
مطلق وجود بمعنی معقول ثانوی نیست پس الحال
اگر کسے بر ایشان اعتراضات کند مبنی بر این معنی

احکام و آثار کے ترتب کا منشا ہے حصر کرنا غلطی ہے اور
اس طرح بے شک وجود کل ماہیات پر زائد ہے لیکن
حکما قول ہے کہ واجب بذاتہ اس مفہوم کے انتزاع کا منشا
ہے اور ممکن مین منشا انتزاع ذات بحیثیت ذات نہین
ہے بلکہ اس سبب سے ہے کہ وہ فاعل سے منسوب اور اوسکا
اثر ہے لہذا کہتے ہین کہ وجود واجب عین واجب ہے
اور وجود ممکن اوس کی ذات پر زائد ہے اور متکلمین اور
صوفیہ کل موجودات کی ذاتون پر اس معنے کی زیادتی کے
قائل ہین اور یہ معنی اس قابل نہین کہ کوئی کہے کہ وجود
اس طرح مبدأ المبادی ہے اس سے زیادہ کہ عرفا و
عقلا اپنا مذہب قرار دین تو جو شخص کلام صوفیہ سے یہ
معنی سمجھے اور اوس پر اعتراض کرے وہ یا تو متعصب و مغرور
ہے یا اون کی اصطلاحات سے بالکل جاہل البتہ
اوائل مین بعض حضرات جو شیخ اکبر کے زمانے سے قریب
تھے جیسے شیخ علاء الدولہ سمنانی و ملا سعد الدین
تو یہ لوگ معذور تھے اس لیے کہ شیخ اکبر کی اصطلاحات
کا علم اوس زمانے مین اب شائع نہ تھا لیکن
اب جب کہ شراح فصوص مثل قیصری و جامی نے
اپنی اپنی شرحون مین تصریح کر دی کہ ہمارا مقصود
وجود مطلق سے وجود بمعنی معقول ثانوی نہین ہے
پس اگر کوئی ان لوگون پر اس حیثیت سے اعتراضات کرے

معذور نخواهد بود ان الله بصیر بالعباد دوم
اطلاق وجود بر وجود خاص هر شے یعنی حقیقت
خاصه وے از ان جهت که مترتب الاحکام والآثار
باشد وباین معنے شیخ ابو الحسن اشعری فرموده که وجود
هر شے عین ذات اوست وحکیم وصوفی با شیخ
اشعری در واجب موافق اند واهل کلام در قول خود
که حقایق الاشیاء ثابتة والعلم بها متحققة
این معنی را اراده کرده اند زیرا که حقائق اشیاء
درین قول عبارت از وجودات خاصه اشیاء است
که هویات خارجیه اند واسباب ترتب احکام وآثار
معنی سوم اطلاق وجود بر وجود منبسط است که صوفیه
آن را نفس رحمانی گویند وآن بطریق ابداع
صادر اول است از مبدء المبادی زیرا که مقید است
بقید انبساط اما باعتبار اشیاء که در تحت وے اند
از وجودات خاصه پس وجود مطلق است لا بشرط
شے وشمول وے مر وجودات خاصه را مثل شمول
کلی مر جزئیات را نیست بلکه از باب انبساط وسریان
مجهول الکنه است زیرا که صادر اول متحصل ومتقرر
بالفعل است وطبیعت کلیه مبهمه نیست وچون صدور
ابداعی که ماده وحدت در انجا نیست بمنزله تفصیل
اجمالی وظهور شی در مرتبه دوم می باشد بعضی صوفیه

تو وہ معذور نہین ہو سکتا بیشک اللہ بندون کی نیت
دیکھتا ہے دوسرے وجود کا اطلاق ہر شے کے وجود
خاص یعنی اوس کی حقیقت خاصہ پر کہ جو مترتب الاحکام
والآثار ہو اور اسی معنی مین شیخ ابو الحسن اشعری نے
فرمایا ہے کہ وجود ہر شے کا اوس کا عین ذات ہے
حکما وصوفیہ واجب مین شیخ اشعری سے موافق ہین اور
اہل کلام بھی اپنے قول مین کہ حقایق اشیاء ثابت
ہین اور علم اون کا متحقق ہے یہی معنے مراد لیتے ہین
کیونکہ حقائق اشیاء سے مراد اس قول مین وجودات
خاصۂ اشیاء یعنی ہویات خارجیہ اور اسباب ترتب
احکام وآثار ہین تیسرے معنے وجود کے یہ کہ اطلاق وجود
کا وجود منبسط پر ہے جس کو صوفیہ نفس رحمانی کہتے ہین
اور وہ بطریق ایجاد مبدأ المبادی سے صادر اول ہے
اس لیے کہ وہ بقید انبساط مقید ہے یا باعتبار اشیا
اوسکے تحت مین ہین وجودات خاصہ سے تو وجود مطلق
لابشرط شی ہے اور اوسکا شمول موجودات خاصہ پر مثل شمول
کلی کے جزئیات پر نہین ہے بلکہ بطریق سریان وانبساط کے
ہے جسکی ماہیت نامعلوم ہی اسلیے کہ صادر اول متحصل اور متقرر
بالفعل ہے اور طبیعت کلیہ مبہمہ نہین اور مثل صادر ہونے
اوس ایجاد کے کہ جس مین مادہ وحدت نہین ہی بمنزلہ تفصیل
اجمالی کی ہے اور شی کا ظہور دوسرے مرتبہ مین ہوتا ہی بعضے صوفیہ

گا ہے در عبارات بطریق تسامح این مرتبہ را
از مبدء المبادی ممتاز نمی کنند و احکام آن مرتبہ
را بر مبدء المبادی محمول می سازند مثلاً گویند

کبھی عبارات مین بطریق تسامح اس مرتبہ کو مبدء المبادی
سے علیحدہ قرار نہین دیتے اور اوس مرتبے کے احکام کو
مبدء المبادی پر محمول کرتے ہین مثلاً کہتے ہین کہ وہی

هو الساری فی جمیع الذراری وحقیقة الحق
سبحانه وتعالی هو الوجود المطلق اما
برہان عقلی حاکم است کہ سریان و اطلاق لا
بشرط شئ وجود منبسط را بلا واسطہ است و
مبدء المبادی را بواسطہ زیرا کہ مبدء المبادے
متعالی ست از انکہ ہیچ حکمے در وے ملحوظ کنند معنی
چہارم اطلاق وجود بر اول الاوائل و مبدء المبادے
یعنی الوجود الحق البحت کہ در وے ہیچ وجہ ثبوت
ماہیت نباشد زیرا کہ ہر ماہیتے کہ باشد در مرتبہ خود
نہ موجود است نہ معدوم کما بین فی موضعہ پس
بسبب چیزیکہ ترتب احکام و آثار با ماہیت شود اگر
وے ہم ماہیت باشد ہیچ چیز موجود نشود پس بضرورت
معلوم شد کہ در این جا چیزیست کہ مطلقاً ماہیت
نیست و آن موجود محض است لہذا حکیم می گویند لا

تمام ذرات مین ساری ہے اور حقیقت حق سبحانہ وجود
مطلق ہے لیکن دلیل عقلی اس بات پر حکم کرتی ہے
کہ سریان اور اطلاق لابشرط شئ کا وجود منبسط کے
لیے بلا واسطہ ہے اور مبدء المبادی کے لیے بواسطہ
کیونکہ مبدء المبادی اس سے اعلے ہے کہ کسی حکم کا
اوس مین لحاظ کیا جاوے چوتھے معنے اطلاق وجود
اول الاوائل و مبدء المبادی یعنی وجود بحت حق پر
کہ جس مین کوئی وجہ ثبوت ماہیت کی نہو اس لیے
کہ جو ماہیت ہوگی وہ اپنے مرتبے مین نہ موجود ہوگی اور
نہ معدوم جیسا کہ بجائے خود بیان ہوا تو بسبب اوس چیز کے
کہ جس سے ماہیت کے آثار و احکام کا ترتب ہوتا ہے
اگر وہ بھی ماہیت ہوتا تو کوئی چیز موجود ہی نہ ہوتی
پس ثابت ہوا کہ یہان ایک چیز ہے جو مطلقاً ماہیت
نہین ہے اور وہ وجود محض ہے اس واسطے حکما کا

ماهیة للواجب سوی الوجود پس در حقیقت
منشاء انتزاع مفہوم کون و حصول و مبدء ترتب
احکام و آثار این معنی است زیرا کہ وی فعل محض است
و ماسوائے وے فی الجملہ بالقوہ است چنانچہ مبدء

قول ہے کہ واجب کے لیے بجز وجود کے کوئی ماہیت
نہین تو درحقیقت مفہوم کون و حصول کے انتزاع کا منشا
اور ترتب احکام و آثار کا مبدء یہی معنی ہین اس لیے کہ
وہ فعل محض ہے اور اوس کے علاوہ فی الجملہ بالقوہ ہی جیسے

اضاءت نیست مگر نور محض خواہ بلاواسطہ باشد یا
بواسطہ پس وجودات خاصہ بسبب وجود منبسط مظہر
حضرت وجود الحق می شوند و فعلیت حاصل می کنند
و منشأ ترتب احکام و آثار می شوند و ازان جہت
کہ مقیدات و بالقوہ اند منشأ ترتب احکام و آثار
نتوانند شد زیرا کہ ہرچہ بالقوہ است از حیثیت بالقوہ
معدوم است و معدوم منشأ ترتب احکام و آثار موجود
نتواند شد آری معدوم بالقوہ بمنزلہ شروط و آلات
براے تاثیر فاعل حقیقی می توانند شد و حکماء بر این
قاعدہ تفریع کردہ اند استناد جمیع ممکنات را
سوے واجب و این معنی صلاحیت آن دارد کہ
وجود باین معنی اول الاوائل و اصل الاصول و
مبدء المبادی باشد و مصطلح صوفیہ بوجود مطلق و
ذات بحت و احدیت مطلقہ ہمین معنی است قال
الشیخ صدر الدین القونوی بعد ان صور الوجود
بالمعنی الثالث ومثلہ بالمادۃ بقولہ الوجود
مادۃ الممکن والعرض العام ہو الوصف اللاحق
بہ عند تقیدہ بقید الامکان و بعدہ
عن حضرۃ الوجود وقد سماہ العارف
الصمدانی شیخ محی الدین بن عربی فی مواضع من
کتبہ نفس الرحمانی والھباء والعنقاء انتہی کلامہ

روشنی کا مبدء نور محض کے سوا کچھ نہیں خواہ بلاواسطہ
ہو یا بواسطہ پس موجودات خاصہ بسبب وجود منبسط
مظہر حضرت وجود حق ہوتے ہین اور فعلیت حاصل
کر لیتے ہین اور منشأ ترتب احکام و آثار بھی ہو جاتے
ہین اور اس طرح کہ مقیدات بالقوہ ہین منشأ ترتب
احکام و آثار نہین ہو سکتے اس لیے کہ ہر بالقوہ چیز
بحیثیت بالقوہ ہونے کے معدوم ہے اور معدوم منشأ
ترتب احکام و آثار موجود نہین ہو سکتا البتہ معدوم
بالقوہ بمنزلہ آلات و شروط تاثیر فاعل حقیقی کے لیے
ہو سکتے ہین اور حکمانے اسی قاعدے پر واجب
کی طرف تمام ممکنات کے منسوب ہونے کی تفریع کی ہے
اور یہ معنی اس امر کی صلاحیت رکھتے ہین کہ وجود اس
معنے مین اول الاوائل اور اصل الاصول اور مبدء المبادی
ہے اور صوفیہ کی اصطلاح مین وجود مطلق اور ذات
بحت اور احدیت مطلقہ سے یہی مطلب ہے اور شیخ
صدر الدین قونوی نے وجود کو تیسرے معنے مین تصور
کرکے اور مادہ سے اوس کی مثال دیکر کہا ہے کہ وجود
ممکن کا مادہ ہے اور عرض عام وہ وصف ہے جو اوسکو قید امکان
مین مقید ہونے اور حضرت وجود سے دور ہو جانیکی وقت لاحق ہوا ہے
اور عارف صمدانی شیخ محی الدین ابن عربی نے اپنی کتابوں میں اکثر جگہ
اسے نفس رحمانی اور ہبا اور عنقا کے نام سے یاد کیا ہے انتہی

مقدمۂ دوم باید دانست کہ صوفیہ آن حقیقت
را کہ حقیقت وجود است من حیث ہو ہو مرتبۂ
لاتعین وذات بحت خوانند امانہ باین معنی کہ مفہوم
سلب تعین وبحیثیت آنجا ثابت باشد ونیز این
مرتبہ را مرتبۂ احدیت وغیب ہویت ولاہوت
گویند وہیچ اسمی کہ ورائے وجود فائدۂ دیگر دہد روا
ندارند وچون آن حقیقت را بعلم مطلق وعلم اجمال
کہ یافت خود است مر خود را بذات خود ویافت
جمیع شیونات است یعنی اسمار الٰہی وکونی بی امتیاز
یکے از دیگرے ملاحظہ نمایند وحدت گویند وحقیقت
محمدی خوانند وتجلی اول وتعین اول وتنزل اول
نامند وچون آن حقیقت را بعلم مفصل کہ یافت
خود است باصفات واسمائے الٰہی وکونی مفصلا
بہ امتیاز یکے از دیگرے ملاحظہ نمایند واحدیت و
الٰہیت خوانند و دانش خود کہ در این مرتبہ است مر
اکوان را تعین علمی واعیان ثابتہ نامند وچون
آن حقیقت متلبس شود بعالم نورانی آن را عالم ارواح
وعالم ملکوت وعالم مثال خوانند وتفصیل این عوالم
آیندہ می آید وچون آن حقیقت متلبس شود بعالم
جسمانی آن را عالم اجسام وعالم شہادت وعالم
ناسوت گویند وچون آن حقیقت مقید باشد

دوسرا مقدمہ جاننا چاہیے کہ صوفیہ حقیقت وجود
کو بحیثیت ذات مرتبۂ لاتعین اور ذات بحت کہتے ہین
مگر نہ بحیثیت ثبوت مفہوم سلب تعین بحیثیت اور اس
مرتبہ کو مرتبۂ احدیت اور غیب ہویت اور لاہوت بھی
کہتے ہین اور کوئی اور نام وجود کے علاوہ جو اور معنے کا
فائدہ بھی دیتا ہو اوس پر جایز نہین رکھتے اور جب اوس
حقیقت کو علم مطلق اور علم اجمال کے ساتھ جس مین اپنی
یافت اپنے لیے بذاتہ ہے اور تمام شیونات یعنی اسمائے
الٰہی وکونی کی بھی یافت ہے بلا امتیاز ملاحظہ کرین
اوس کو وحدت وحقیقت محمدی کہتے ہین اور تجلی اول
اور تعین اول اور تنزل اول بھی اور جب اوس حقیقت
کو بہ علم مفصل جس مین اپنی ذات کی یافت بصفات و
اسمار الٰہی وکونی مفصلاً ہے علیحدہ علیحدہ ملاحظہ
کرین اوس کو واحدیت اور الٰہیت کہین گے
اور اپنے اوس علم کو جو مرتبۂ اکوان کے لیے ہے
تعین علمی اور اعیان ثابتہ کہین گے اور جب
وہ حقیقت عالم نورانی سے متلبس ہوگی تو اوس کو
عالم ارواح وعالم ملکوت وعالم مثال کہین گے تفصیل
ان عوالم کی آیندہ بیان کی جائے گی۔ اور جب وہ
حقیقت عالم جسمانی سے متلبس ہوگی اوس کو عالم اجسام
وعالم شہادت وعالم ناسوت کہین گے اور جب وہ حقیقت

بجمیع مراتب مذکورۂ جسمانی و نورانی و احدیت و
وحدت آن را حقیقت انسانی گویند و چون آن
حقیقت بعد ازین تقید در انسان منبسط گردد و متسع
شود بہ جمیع مراتب و ہمہ مراتب در وے ظاہر آیند
بانبساط خود و او را کانّہ ہو گردانند آن را انسان
کامل گویند و آن انبساط و اتساع بہ کمال و اکمل مرتبہ
در صورت محمدی دارند و ختم نبوت ہم برا و ازین وجہ
شمارند و معلوم است کہ کمال مقید بدو وجہ نگاہداشتن
است وجہ اطلاق و وجہ تقید کہ در وخواست اما
چون آن حقیقت مطلقہ مقید شد بمجرد مقید شدن
بقید خو کردہ عادت گرفت و بقید سمع و بصر مقید و
ہمہ اوصاف مقید بہ تقید عادت گرفتند و آن
حقیقت مطلقہ را و اوصاف آن را ساتر آمدند و ازان
حقیقت بیگانہ وار گردیدند و جہت تقید بران غالب
آمد و احکام و لوازم تقید برو مستولی شد۔ اکنون
طریق رجوع مقید بسوی مطلق این ست کہ وجہ
اطلاق را بر وجہ تقید غالب کند و ہمیشہ مراقب
بوجہ اطلاق باشد و ہیچ وجہ ملاحظہ بوجہ تقید نہ کند
و ہر طریق کہ وجہ تقید فراموش شود آن را لازم گیرد
و وجہ اطلاق را حاضر آوردن فرض راہ دانند
ازین جا گفتہ اند خسر الدنیا والآخرۃ صفت

کل مراتب مذکورہ جسمانی و نورانی و احدیت و وحدت
مین مقید ہو گی اوس کو حقیقت انسانی کہین گے اور
جب یہ حقیقت بعد اس تقید کے انسان مین پھیل
جائیگی اور تمام مراتب پر محیط ہو جائیگی اور تمام مراتب
اوس مین اپنے انبساط سے ظاہر ہونگے اور اوس کو
ویسا ہی کر دین گے تو اوس کو انسان کامل کہین گے
اور اوس انبساط اور کشادگی کو کاملترین مرتبہ مین صورت
محمدی مین مانین گے اور آپ پر نبوت کے ختم ہونے
کا بھی سبب قرار دین گے اور یہ امر معلوم ہے کہ مقید کا
کمال دو وجہون کی محافظت سے ہے وجہ اطلاق اور وجہ
تقید کہ جس مین اوس نے یعنی ذات نے مقید ہونا چاہا
لیکن جب وہ حقیقت مطلقہ مقید ہوئی تو بمجرد مقید
ہونے کے اوس نے قید کی عادت ڈال لی اور بقید
سمع و بصر مقید ہوئی اور مقید کے تمام اوصاف نے تقید
کی عادت اختیار کر لی اور اوس حقیقت مطلقہ اور اوس کے
اوصاف کو چھپا لیا اور اوس تقید کی جہت کا اوس پر غلبہ ہوا
اور احکام و لوازم تقیدات اوس پر غالب ہو گئے اب مقید کی مطلق
کیطرف رجوع کا یہ طریقہ ہی کہ وجہ تقید پر وجہ اطلاق کو غالب کرے
اور ہمیشہ ملاحظۂ وجہ اطلاق کا لحاظ رکھے اور کسیطرح وجہ تقید کا ملاحظہ نہ کرے
جسطرح وجہ تقید بھولنا ممکن ہو وہی طریقہ اختیار کرے اور اسی فرض سلوک
جانے اسی جگہ سی فرمایا ہی کہ دنیا اور آخرت کا نقصان اوٹھانا

عاشقان است مقید را نگاهداشتن بر وجه مطلق
فرض است وهرگز ملاحظه بوجه تقیید نه کند واگر خواهد
که هر دو وجه را نگاهدارد ممکن نیست که غلبۂ وجه
اطلاق حاصل نماید از آن که مقید بوجه تقیید عادت
گرفته است و تقیید ولوازم او لازم حال او آمده اند
مانع وجه اطلاق آیند وسوئے خود کشند ابتدا ممکن
نیست که به نگاهداشتن دو وجه وجه اطلاق را غالب
آرد و بعد از غالب شدن وجه اطلاق ملتفت بوجه
تقیید شود ومراقب آن وآن وجه را حاصل کند
دران وقت ممکن است که وجه تقیید آن طریق حاصل
آید که وجه اطلاق را حاجب نه باشد وچون آن وجه
مقید حاصل شد بدرجۂ کمال رسید ومساوی الطرفین
گشت وحضرات انبیا که به خلق آمده بودند بوجه
اطلاق آمده بودند ارسل رسوله بالهدی
و وجه تقیید نیز همراه ایشان بود چنانچه آیۂ کریمه است
ودین الحق لیظهره علی الدین کله ایشان را
هر دو وجه داده نبی کردند و به دعوت خلق فرستادند
وگرنه نبی و رسول نتوانند شد ونبی ما صلی الله علیه
وسلم ظهور آن هر دو وجه بکمال مرتبه داده بودند
لهذا آنحضرت خاتم النبیین آمد ونیز باید دانست
که وجود بمعنی هستی است وهو الحق تعالی

عاشقین کی صفت ہے اور مقید کی محافظت وجہ
مطلق پر فرض ہے اور ہرگز وجہ تقیید کو ملاحظہ نہ کرے
اور اگر دونون وجہون کا لحاظ کرنا چاہے تو ممکن نہین کہ
وجہ اطلاق کا غلبہ حاصل کر سکے کیونکہ مقید تو وجہ تقیید کا
عادی ہے تقیید ولوازم تقیید اوسکے لیے لازم ہو گئے ہین
وہ اوسی وجہ اطلاق کے ملاحظے سے مانع ہونگے اور اپنی
طرف کھینچین گے ابتدا مین دونون صورتون پر نگاہ
رکھکر وجہ اطلاق کو غالب کرنا ممکن نہین وجہ اطلاق
کے غالب ہونے کے بعد وجہ تقیید پر متوجہ ہوا اور اوسکا
محافظ رہے اور اسی وجہ کو حاصل کرے اوس وقت
البتہ ممکن ہے کہ وجہ تقیید اس طرح حاصل ہو جاوے
جو وجہ اطلاق کا حاجب نہو جب وہ وجہ مقید حاصل
ہو جائیگا تب درجۂ کمال پر پہونچے گا اور مساوی الطرفین
ہوگا حضرات انبیا جو خلق کی طرف آئے تھے وہ وجہ
اطلاق سے آئے تھے کلام مجید مین ہے کہ ہم نے اپنی رسول
کو ہدایت کے لیے بھیجا اور وجہ تقیید بھی اون کے ساتھ تھی
جیسا کہ اس آیت مین ہی اور دین حق کے ساتھ تاکہ اوسکو سب
دینون پر غالب کرے آنحضرتؐ کو دونو وجہ دیکر نبی کر کے دعوت
خلق کیلیے بھیجا اگر ایسا نہوتا تو نبی اور رسول ہی نہوتے ورنہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم مین دونو وجہون کا پورا ظہور تھا اسی وجہ سے آپ
خاتم النبیین ہوئی نیز جاننا چاہیے کہ وجود ہستی کی معنی مین ہے جو حق تعالی

وابن وجود حقیقی حقیقتی ست کہ باین صفات ثلثہ
متصف بود یکے آنکہ ہستی وے بذات وے بود
ازلاً و ابداً دوم آن کہ قیام موجودات بذات وے
بود حدوثاً و بقاءً سوم آنکہ غیر او در خارج منتفی بود
ایقاعاً و امکاناً نہ بمعنی تحقق و حصول کما ذھب
الیہ بعض الحکماء والمتکلمین زیراکہ تحقق و
حصول از معانی مصدریہ اند کہ در خارج موجود نمی باشند
بلکہ از موجودات ذہنی اند پس اطلاق لفظ وجود
باین معنی بر ذات حق جایز نیست زیراکہ ازین
اطلاق لازم می آید کہ حق موجود ذہنی باشد نہ
موجود خارجی و بارتفاع عالم اذہان عالم معدوم
گردد و پیش از حدوث عالم موجود نباشد معاذ اللہ
من ذلک و اطلاق لفظ وجود بمعنی مصدری امر
انتزاعی و موجود ذہنی است نہ موجود خارجی و نیز
در ماہیت وجود اختلاف است و ہم درین جا باید
رسید کہ در لاتعین لا حرف سلب است نہ بآن
معنی کہ اول تعین بود چنانکہ مثل زید لیس بقائم
کہ دران تعین قیام زید متحقق بود بہ فقود اکنون سلب
گشت بلکہ در لاتعین سلب تحصیلی و سلب بسیطی است
چون لاشریک لہ ولم یکن معہ شیء کہ عدم
تعین او ازلی ست باین معنی کہ باو چیزے شریک بود

اور یہ وجود حقیقی وہ حقیقت ہے جو ان تین صفات
سے متصف ہو ایک یہ کہ اوس کی ہستی اوس کے لیے
ازلاً و ابداً ہو دوسرے یہ کہ موجودات کا قیام حدوثاً و
بقاءً اوس کی ذات سے وابستہ ہو تیسرے یہ کہ اوس کا
غیر خارجاً معدوم ہو وقوع و امکان مین نہ ثبوت اور حصول
کے معنے مین جس کی طرف بعض حکما اور متکلمین گئے ہین
کیونکہ تحقق اور حصول معانی مصدریہ ہین جو خارج مین
موجود نہین ہوتے بلکہ موجودات ذہنی ہین تو لفظ وجود کا
اطلاق اس معنی سے ذات حق پر جائز نہین کیونکہ اس اطلاق
سے لازم آتا ہے کہ حق موجود ذہنی ہو نہ موجود خارجی اور
عالم و اذہان عالم کے ختم ہو جانے پر معدوم ہو جائے اور عالم
کے حدوث سے قبل موجود نہو معاذ اللہ اور لفظ وجود
کا اطلاق بمعنی مصدری امر انتزاعی و موجود ذہنی ہے
نہ موجود خارجی نیز ماہیت وجود مین بھی اختلاف
ہے یہین سے سمجھ لینا چاہیے کہ لاتعین مین لا حرف
نفی ہے نہ یہ معنے کہ پہلے تعین تھا جیسے زید لیس
بقائم مین قیام زید متعین یہ فقود تھا اب سلب
ہو گیا بلکہ لاتعین مین نفی تحصیلی اور نفی بسیطی
ہے جیسے لاشریک لہ اور لم یکن
معہ شیء یعنی اوس کا عدم تعین ازلی ہے
یہ معنے نہین کہ کوئی چیز اوس کی شریک تھی

دور گردید نعوذ باللہ و در مرتبہ ذات بحت سلب
اعتبارات است و در وحدت ثبوت اعتبارات
است و در واحدیت ظہور اعتبارات ست چنانکہ
دوات و قلم و لوح در دوات صرف اجمال است و در
قلم نسبت بہ لوح اجمال و نظر بر دوات تفصیل و در لوح
صرف تفصیل و حقیقت ماہیتے را گویند کہ در نفس الامر
بودبدون فرض فارض و ذہن ذاہن و اعتبار
معتبر ماہیت اعم است ازین کہ یافتہ شود در ذہن
فقط او فی الخارج ایضًا او فی کلیہما معًا
و ہویت بمعنی حقیقت است و ہویت بر دو نوع بود
بسیطہ کہ بلا ضم ضمیمہ بود کہ ملحوظ صفات ہم نہ باشد
و مرکبہ یعنی متصف بصفات و شیون گردیدن مطلق
مقید در مظہرے از مظاہر خود و اسم ذات مع النسبۃ را
گویند و اگر مضاف بہ تشبیہ و کثرت باشد آن را
اسماے کونی و کیانی گویند چون اعیان ثابتہ
کہ ظلال اسماے الٰہی اند فاعلم ہذا الطریق و
تامل و توصل و اعمل علیہ فانہ ینفعک
مقدمہ سویم در اثبات واجب الوجود قطع نظر
از نقض و ابرام کہ آن را محلے دیگر است باید شنید کہ
عقل در بادی النظر منقسم می سازد موجود را در سہ
قسم ما یجب وجودہ بالنظر الی ذاتہ و ما یجوز

دور ہو گئی نعوذ باللہ اور مرتبۂ ذات بحت میں اعتبارات
کی نفی ہے اور وحدت میں اعتبارات کا ثبوت اور
واحدیت میں اعتبارات کا ظہور ہے جیسے دوات
اور قلم اور لوح دوات میں صرف اجمال ہے اور قلم
میں بہ نسبت لوح کے اجمال اور بلحاظ دوات کے
تفصیل ہے اور لوح میں صرف تفصیل ہے اور حقیقت
اوس ماہیت کو کہتے ہیں جو بلا کسی فرض فارض و اعتبار
معتبر و ذہن ذاہن کے واقع ہو اور ماہیت اس سے عام
ہے کہ صرف ذہن میں پائی جائے یا خارج میں یا ایک
ساتھ دونون اور ہویت کے معنے حقیقت کے ہین اور
ہویت کی دو قسمین ہین اول بسیطہ جو بغیر کسی چیز
کے ملائے ہوے ہو یعنی صفات بھی ملحوظ نہون دوسرے
مرکبہ یعنی مطلق کا صفات اور شیون سے متصف ہونا اور
کسی مظہر میں اپنے مظاہر سے مقید ہونا اور اسم ذات با
نسبت کو کہتے ہین اور اگر وہ تشبیہ و کثرت کی طرف منسوب ہو
تو اسماء کونی و کیانی کہینگے جیسے اعیان ثابتہ جو ظلال اسماء
الٰہی ہین پس اس طریقے کو جان لی اور غور کر کے اسپر عمل کر
یہی تجھکو نفع دیگا **تیسرا مقدمہ** اثبات واجب الوجود
مین سوال و جواب سے قطع نظر کر کے جس کا محل اور ہے
یہ جاننا چاہیے کہ عقل بظاہر موجود کو تین قسم پر منقسم کرتی
ہے ایک وہ جسکے لیے بلحاظ ذات وجود ضروری ہو اور دوسری

فی الوجود والعدم الی ذاته وما یمتنع
اول واجب ست ثانی ممکن ووجود ممکن بدیهی
است که دیده می شوند بعضے موجوده سابق و لاحق
واما وجوب بیانش آنکه غور در مفهوم موجود افاده
می بخشد آنکه تحقق او ممکن نیست بغیر وجوب چه اگر
موجود در ممکن منحصر بودے اصلا ثابت نه گشتے چراکه
تحقق ممکن یا بنفسه بودے واین محال بدیهی است
ویا بغیره وآن غیر نیز ممکن بودے پس تسلسل آحاد
گشتے تا غیر نهایت ویا دور واین هر دو محال اند
چه که برین هر دو تقدیر انتفاء آحاد باسرها گشتے چراکه
ثابت است که مالم یجب لا یوجد و وجوب متحقق
نمی شود مگر آنگاه که جمیع انحاء عدم ممتنع بوند این امتناع در
ممکنات صرف بدون واجب غیر متحقق است لجواز
انتفاء کل منها فی ضمن انتفاء الکل و اس
این برهان مختصر نفیس است خفیف المؤنت
غیر محتاج بابطال دور و تسلسل واین طریق مفید است
بهر اختصار و برائے همین این جا پسندیدم **سوال**
وجود مطلق منقسم است بسوے واجب و ممکن و قدیم و
حادث ومنقسم الی الشیء وغیره عین خود نمی بود فضلا
عن ان یکون المنقسم الی الممکن والواجب **جواب**
وجوب و امکان وغیرها اسماء ونسب وجود اند یعنی

حسب کے لیے وجود وعدم دونون بحیثیت اوسکی ذات
کے جایز ہون تیسری وہ جو ممتنع ہو اول واجب ہے
اور دوسرا ممکن اور وجود ممکن بدیہی ہے کہ برابر بعض
موجودات سابق و لاحق دیکھے جاتے ہین اور واجب
کا بیان یہ ہے کہ مفہوم موجود مین غور کرنے سے معلوم
ہوتا ہے کہ اوس کا ثبوت بغیر واجب کے ممکن نہین کیونکہ
اگر موجود ممکن مین منحصر ہوتا تو بالکل ثابت ہی نہوتا
کیونکہ ثبوت ممکن یا بنفسہ ہوتا اور یہ بدیہی محال ہے
یا غیر سے ہوتا وہ غیر بھی ممکن ہوتا تو ایک سے لا نہایت
تک تسلسل ہوتا یا دور لازم آتا اور یہ دونون محال
ہین کیونکہ ان دونون صورتون سے تمام تر آحاد کی
نفی ہوجاتی اس لیے کہ یہ ثابت ہے کہ جو چیز واجب
نہو گی وہ پائی بھی نہ جائیگی اور وجوب اوس وقت تک ثابت
نہین ہوتا جب تک عدم کی کل اقسام ممتنع نہو جائین اور امتناع
ممکنات صرف مین بغیر واجب کے ثابت نہین اسلیے کہ انتفاع کل
کے ضمن مین ہر ایک کا انتفاع جائز ہے اور یہ دلیل مختصر نفیس ہے
اور سہل الحصول جسمین ابطال دور و تسلسل کی ضرورت نہین اور
اختصار کی واسطے یہی طریقہ مفید ہے اور اسی لیے مین نے یہان اسی پسند کیا
سوال وجود مطلق واجب ممکن و قدیم و حادث مین منقسم ہے اور
شئ منقسم بالغیر اپنی عین نہین ہو سکتی چہ جائیکہ منقسم الی الممکن والواجب ہو
جواب وجوب و امکان وغیرہ وجود کی اسماء و نسب ہین یعنی

موجودات نہ از اسماء ذاتیہ اعنی التی نسبتہما
الی المقابلات سواسیۃ پس تقسیم در حقیقت نسبت
وجود راست نہ نفس او را **سوال** وجود متکثر میشود
بہ تکثر محال و متکثر واجب نمی شود اذ یجب وحدتہ
جواب تعدد و تکثر نسب و شیون وجود اند نہ عین
وے و اگر پرسی کہ دلیل بر دو قسم است انّی و لمّی و
واجب اصلا معلول نہ بود دست بلکہ علت جمیع
ممکنات است پس ہر دلیلے کہ استدلال کردہ شود
بر وجود انّی خواہد بود لامحالہ فلا فرق بین الطریقین
لکون احدہما انیا و الآخر لمیا گویم استدلال
بر وجود واجب فی نفسہ نیست بل علی انتسابہ الی
ہذا المفہوم و ثبوتہ لہ علی ما ذکرہ الشیخ
الاکبر فی الاستدلال بوجود المؤلف علی
وجود ذی المؤلف پس وجود واجب فی نفسہ
علت لغیرہ است مطلقا و انتساب او بسوئے این
مفہوم معلول آن است و قد تکون الشیء فی نفسہ
علۃ شیء و فی وجودہ عند آخر معلولا لہ کما
حقق فی موضعہ و اگر گوئی کہ وجود ممکن چرا
بدیہی است گویم کہ این برہان موقوف ست بر وجود
موجود ما و این بدیہی است در اثبات خود محتاج
بہ وجود ممکن نیست پس شکے نیست در وجود ما و وجود

موجودات سے ہین نہ اسماء ذاتیہ سے یعنی وہ جن کی
نسبت مقابلات کی طرف برابر ہے تو درحقیقت تقسیم
نسبت وجود مین ہوئی نہ نفس وجود مین **سوال** وجود
تکثر محال سے متکثر ہو جاتا ہے اور متکثر واجب نہین ہوتا
اسلیے کہ اوسکے لیے وحدت واجب ہے **جواب**
تعدد اور تکثر وجود کے نسب اور شیون ہین اوسکے عین
نہین اگر کہو کہ دلیل کی دو قسمین ہین دلیل انّی و لمّی اور
واجب بالکل معلول نہین بلکہ خود تمام ممکنات کی علت ہے
تو جس دلیل سے استدلال کیا جائیگا وہ لامحالہ انّی ہوگا تو
ان دونون طریقہ مین کوئی فرق نہوگا اسلیے کہ ایک انّی
ہوگا اور دوسرا لمّی تو مین کہونگا کہ وجود واجب پر فی نفسہ
استدلال نہین ہے بلکہ اوسکے اس مفہوم کے انتساب اور اوسکے
ثبوت پر ہے چنانچہ شیخ اکبر نے بیان یہ کہ وجود تالیف
سے وجود صاحب تالیف پر استدلال کیا ہے ذکر کیا ہے پس
وجود بذاتہ مطلقا غیر کے لیے علت ہے اور اس مفہوم
کی طرف اوسکی نسبت اوسکا معلول ہے اور کبھی شئی بذات شئے
ایک شئی کی علت ہوتی ہے اور اپنے وجود مین دوسری
کا معلول پڑتی ہے چنانچہ اپنی مقام پر ثابت ہو چکی اور اگر یہ کہو
کہ وجود ممکن کیون بدیہی ہے تو مین کہونگا کہ یہ دلیل ہمارے موجود
کی وجود پر موقوف ہے اور یہ بدیہی ہے جو اپنی بداہت مین وجود ممکن کی
محتاج نہین پس ہمارے وجود مین کوئی شک بھی نہین اور ہمارے

موجود ما بے وجود واجب محال است چرا کہ اگر موجود
در ممکن منحصر بودے فلم یوجد الممکن اصلا
لبیان السابق و ہمین طریق ممتاز است از طریقہ
متکلمین وصف کردہ صاحب اشارات بآنکہ این
طریقہ صدیقین است مقدمۂ چہارم بدانکہ واجب الوجود
یکے بیش نیست چہ اگر دو شئ موصوف بوجوب الوجود
باشند وجود امرے مشترک گرد و میان ہر دو پس ناگزیر
باشد از امرے مفارق و موقوف بود وجود ہر دو
بر فارق زیرا کہ مجرد امر مشترک کافی نیست در تحصیل
شئے ازان بخصوصہ پس ضرور است از فارق کہ منضم
کردہ شود بوجود و آن فارق وجودی بود یا عدمی
پس محتاج بوند آن ہر دو شئے بر فارق والمحتاج
لا یوصف بوجوب الوجود وانحصر
امر المعبودیۃ فیہ وان شئت قلت کہ اگر
متعدد می شد واجب احدہما ممتاز از دیگرے یا
بذاتہ بودے یا بامر زائد در صورت اولی واجب الوجود
بر آنہا محمول می شد بہ حمل عرضی و عارض معلول
معروض می شود پس لازم می شد علیت ہر واحد
علیت بوجوب وجود ہر یک و این صریح البطلان است
و در حالت دومی امر زائد بر ذات ہر یک زاید خواہد بود
و این افحش است چہ کہ آن یا معلول باشد بہر ماہیت آنہا

وجود کا وجود بغیر واجب کے وجود کے محال ہی کیونکہ
اگر موجود ممکن مین منحصر ہوتا تو ممکن بالکل ہی نہ پایا جاتا
بیان سابق کے لحاظ پر اور یہی طریقہ متکلمین کی طریقہ سے
ممتاز ہے اور صاحب اشارات نے اسکی یہ تعریف کی ہے
کہ یہ صدیقین کا طریقہ ہے چوتھا مقدمہ واضح ہو کہ
واجب الوجود ایک سی زائد نہین کیونکہ اگر دو چیزین واجب الوجود
کی صفت وجوب سے موجود ہوتین تو وجود ان مین ایک
امر مشترک ہو جاتا جسکے لیے یہ لازم آتا کہ کوئی امر مفارق ہو
جس پر اون کا وجود موقوف ہو اس لیے کہ کسی شئے کے
مخصوص حصول مین صرف امر مشترک کافی نہین اور فارق
کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ دونون وجود کے ساتھ
ملایا جائے اور وہ فارق یا وجودی ہو یا عدمی تو وہ دونون
چیزین فارق کی محتاج ہونگی اور شئ محتاج واجب الوجود
ہو نہین سکتی اور امر معبودیت واجب الوجود ہی پر منحصر ہے
اگر چاہو تو یہ بھی کہہ سکتے ہو کہ اگر واجب متعدد ہوتے تو
اونمین سے ایک دوسرے سے یا ذاتاً ممتاز ہوتا یا کسی امر
زائد کی وجہ سے پہلی صورت مین واجب الوجود اونپر حمل
عرضی محمول ہوتا اور عارض معروض کا معلول ہوتا ہے تو
ہر ایک کی علیت سی ہر ایک کے واجب الوجود ہو جانیکی علیت لازم
ہو جاتی جو صریحی باطل ہی اور دوسری حالت مین امر زائد ہر ایک کی
ذات مین زائد ہوگا جو بہت برا ہے اسلیے کہ وہ امر یا تو اوسکی ماہیت کیلیے

یا بغیر باد در صورت اولی اگر ماہیت ہر دو متحد بود تعین مشترک باشد و ھذا خلف و اگر متعدد بود ماہیت پس ہر یکے معروض وجوب الوجود خواہد بود اعنی الوجوب المتاکد للواجب وھوا محال کما تسمع عن قریب فی عدم زیادۃ الوجود علی الذات و در صورت ثانی لازم خواہد آمد احتیاج الی الغیر و بالجملہ واجب اگر متعدد بوند بنسبت وجود بآنہا نسبت عوارض بود فکان ممکنا لا واجبًا اگر گوئی کہ بر تقدیر وحدت واجب نیز صدق این مفہوم عرضی خواہد بود چہ این مفہوم امری اعتباری است فلیس عین ذاتہ پس اگر از بودن واجب عین ذات خود مراد این بود کہ این مفہوم عین ذات اوست فھو ظاہر البطلان واگر این کہ ذات واجب بذاتہ مبدء انتزاع این مفہوم است بخلاف ممکنات پس چرا صحیح شد انتزاع ھذا المفہوم از آنہا کہ نسبت کردہ شد بہ اثر فاعل و چون نہ جایز شد کہ این جا دو شے بوند کہ ہر یک بذاتہ مبدأ انتزاع این مفہوم باشد فیکون وجودھما عین ذاتھما گویم کہ در بادی النظر عقلی منعے نیست کہ موجود بوند در خارج دو شی بسیط و باشد ہر واحد از ان موجود بسیط

معلول ہوگا یا اوسکے غیر کے لیے پہلی صورت مین اگر دونون کی ماہیت متحد ہو تو تعین مشترک ہوگا اور یہ غلط ہے اور اگر ماہیت متعدد ہوگی تو ہر ایک وجوب وجود کا عروض ہوگا یعنی ایسے وجوب کا جو واجب الوجود کے لیے مخصوص ہے اور یہ محال ہی جیسا کہ آیندہ وجود کے زائد بر ذات نہ ہونے کے بیان مین واضح ہوگا اور دوسری صورت مین احتیاج غیر کی طرف لازم آویگی خلاصہ کلام یہ کہ واجب اگر متعدد ہونگے تو وجود کی نسبت اونکے ساتھ عوارض کی ہوگی تو وہ ممکن ہوگا نہ واجب اگر یہ کہو کہ لحاظ وحدت واجب کے بھی یہ مفہوم عرضی صادق ہوجائیگا کیونکہ یہ مفہوم ایک اعتباری امر ہے تو عین ذات نہوگا پس اگر واجب کے اپنی عین ذات ہونے سے یہ مراد ہو کہ یہ مفہوم اوسکی ذات کا عین ہی تو اوسکا بطلان ظاہر ہے اور اگر یہ ہو کہ ذات واجب بذاتہ اس مفہوم کے انتزاع کا مبدأ ہے بخلاف ممکنات کے تو اس مفہوم کا انتزاع کیونکر صحیح ہوسکتا ہے اس لیے کہ وہ اثر فاعل سی منسوب کیا جاتا ہے اور جب یہ جایز نہین کہ یہان دو چیزین ہون جو بذاتہ اس مفہوم کے انتزاع کا مبدء ہون تو اون کا وجود اون کا عین ہوگا۔ مین کہونگا کہ بظاہر عقلاً یہ ممنوع نہین کہ خارج مین دو شئے بسیط موجود ہون اور اون مین سے ہر ایک علت

مستغنی از علت و برای این گفته می شود که در
کلام صوفیه مغالطه ایست چه که آنها هر جا که ذکر کرده اند
که وجود عین حقیقت است مراد از ان گرفته اند امر
حقیقی قائم بذاته حتی یجوز ان یکون عین
ذاته و جائیکه دلیل آورده اند بر توحید این چنین که
الوجود عین ذاته ولا یمکن اشتراکه آن جا
مرلو گرفته اند از مفهوم چه اگر مراد وجود خاص قائم
بذاته بودے برهان توحید ناتمام می ماند لجواز
ان یکون وجودان خاصان قائمان
بذاتهما یکون امتیازهما بذاتهما این گرد
هر یک وجود خاص متعین بذاته و هویت وجود
خاص بدان هر یک را عین ذات باشد و همی
کماترای کاتب الحروف گوید که خود آیات دال اند
بر وحدت وجود حق مطلق چنانچه یکے ازان قل
هو الله احد است و توجیه آن بر سه وجه است
عربیه و فقهیه و کلامیه اول یعنی بر اسلوب عربیه
آنست که گوییم الله مبتدا و مسند الیه است
و احد خبر مبتدا و مسند به است و اسناد که بینهما است
اسناد وحدت است سوئے باریتعالی و الله اسم
علم است و دلالت می کند بر ذات و لا دلالة
علی شیء من الصفات زیرا که صفات معانی اند

سے مستغنی ہو اور اس لیے کہا جاتا ہے کہ صوفیہ
کے کلام مین مغالطہ ہے کیونکہ اونھون نے جہان
کہین یہ ذکر کیا ہے کہ وجود عین حقیقت ہے اوس سے
یہ مطلب ہے کہ امر حقیقی قائم بذاتہ ہے حتے کہ وہ اوس کا
عین ذات ہو اور جہان کہین توحید پر یون دلیل
لائے ہین کہ وجود عین ذات ہے اور اوس کا مشترک
ہونا ممکن نہین وہان مفہوم مراد لیا ہے اس لیے کہ
مقصود اگر وجود خاص قائم بذاتہ ہوتا تو توحید کی دلیل
ناتمام رہتی بوجہ اس بات کے جایز ہونے کے کہ دو وجود
خاص قائم بذاتہما ہون اور امتیاز ان مین ذاتہا ہو تا کہ
ہر ایک وجود مخصوص اپنی ذات اور ہویت مین متعین
ہو جاے اور وجود خاص اون سب کے ساتھ عین
ذات ہو اور یہ جیسا کہ ہے ظاہر ہے کاتب الحروف کہتا
ہے کہ خود آیتین وحدت وجود پر دلالت کرتی ہین۔
چنانچہ اون مین سے ایک قل هو الله احد ہے
جس کا بیان تین طریقے پر ہے عربیہ و فقہیہ و کلامیہ
اول یعنی عربی طریقے پر یون ہے کہ الله مبتدا
اور مسند الیہ ہے اور احد مبتدا کی خبر اور مسند بہ ہے
اور جو نسبت کہ ان مین ہے وہ نسبت وحدت ہے
باری تعالی کی طرف اور الله اسم علم ہے جو ذات پر
دلالت کرتا ہے نہ کہ صفات پر اس لیے کہ صفات معانی ہین

ودر اعلام معانی منظور نیست چرا که میان علم و
وصف تضاد وتنافی ست کما عرف فی علم النحو
واحد که اسم صفت ست دلالت می کند بر ذات
باعتبار معنی وحدت که درویست وشک نیست که
این وحدت مطلقه است لخلوها عن التقیید
واسناد یکه میان خبر ومبتدا است حقیقی است لعدم
قرینة المجاز پس بمقتضاے این مقدمات مفهوم
از قول وی تعالی این ست که باری تعالی واحد
است من حیث الذات بے قید صفتے از صفات
زیراکه وحدت چیزے من حیث الذات انگه باشد
که باوے ذات دیگر نه باشد چه آن هنگام که تحقق
ذاتین شود وحدت یکے از ایشان من حیث الذات
بے قید صفتے از صفات محال شود فافهم ولهذا
تبیین الفرق بین الآیتین اعنی قل هو الله
احد وان الهکم لواحد اذ الوحدة المفهومة
من قوله قل هو الله احد هی الوحدة المطلقة
المسندة الی اسم الذات المفیدة لانتفاء الذاتین
الموجبة لانعدام وجود الغیر واما الوحدة
المفهومة من قوله ان الهکم لواحد فهی
مقیدة ومستندة الی اسم الاله لانتفاء
الالهین مستلزمة لانعدام وجود المثل

اور اعلام مین معانی منظور نہین اس لیے کہ علم اور وصف
مین باہم ضد ہے جیسا کہ علم نحو سے معلوم ہوتا ہے
اور احد اسم صفت ہے جو ذات پر باعتبار معنی وحدت
کے جو اوس مین موجود ہے دلالت کرتا ہے اور اس مین
شک نہین کہ یہ بوجہ تقید سے خالی ہونے کے وحدت
مطلقہ ہے اور خبر ومبتدا مین جو نسبت ہے وہ حقیقی ہے
کیونکہ مجازی ہونے کا کوئی قرینہ نہین پس ان مقدمات
کے اقتضا سے اللہ تعالے کے قول کا یہ مفہوم ہے کہ
وہ بحیثیت ذات بلا قید صفات یکتا ہے کیونکہ شے یکتا
اوس وقت ہوتی ہے جب اوس کے ساتھ دوسری
ذات نہو کیونکہ دو ذاتون کے تحقق کے وقت ایک
کی وحدت اون مین بحیثیت ذات کے بلا قید صفت
محال ہو جاتی ہے اسی سبب سے ان آیات یعنی قل
هو الله احد اور ان الهکم لواحد
مین فرق ظاہر ہوا اس طور پر کہ قل هو الله
احد سے وحدت مطلقہ مراد ہے جو اسم ذات
کی طرف منسوب اور انتفاء ذاتین کا فائدہ دیتی
ہے اور وجود غیر معدوم کرنے کے لیے موجب ہے اور
جو وحدت ان الهکم لواحد سے مفہوم ہوتی ہے وہ
مقید اور اسم الہ کی طرف منسوب ہے نفی الہین
کے لیے اور وجود مثل معدوم کرنے کے مستلزم ہے

توجیہ دوم بر اصول فقہ آن کہ گویم قولہ تعالے قل
ھو اللہ احد از آیات محکمات است کما صرح بہ
ائمۃ الاصول ومحکم بقاعدۂ اصول آنکہ محتمل
تخصیص وتاویل وتبدیل ونسخ نبود چون آیۂ
قل ھو اللہ حمل کردہ شود بر وحدت کہ نہ بمعنی
انعدام وجود غیر است در آیۂ محکم ہم تاویل لازم آید
وہم نسخ وتبدیل پس تاویل از آنکہ گویم قولہ تعالے
قل ھو اللہ احد از ظاہر کتاب است والظاہر ما
ما ظہر المراد منہ بنفس الصیغۃ وشک نیست
کہ وحدتے کہ از آیۂ مذکورہ مفہوم می شود بنفس الصیغۃ
وحدتے ست کہ بمعنی انعدام وجود غیر است چنانکہ
در توجیہ سابق رفتہ پس چون مفہوم این وحدت
نباشد لامحالہ وحدت دیگر محتملات لفظ ظاہر بود
وصرف الظاہر الی بعض محتملاتہ تاویل کما
عرف ولزوم نسخ آنکہ گویم آیۂ مذکورہ در افادۂ
وحدت نص مطلق است وسائر آیات دال بر وحدت
در افادۂ معنی وحدت نص مقید اند چہ کہ وحدتے کہ
از آیت مفہوم می شود بمعنی انعدام وجود غیر است و
لاشک کہ این وحدت مطلق است چہ انتفاء غیریت
درین وحدت من کل الوجوہ است لا من بعض الوجوہ
پس چون این نص مطلق حمل کردہ شود بر سائر آیات

دوسری توجیہ بر اصول فقہ اس طرح ہے کہ قل
ھو اللہ احد آیات محکمات سے ہے چنانچہ
ائمۂ اصول نے تصریح کی ہے اور محکم بر قاعدہ اصول
وہ ہے جس مین احتمال تخصیص وتاویل ونسخ و
تبدیل نہ ہو جب آیۂ قل ھو اللہ وحدت پر حمل
کی جائیگی کہ جو وجود غیر کے معدوم کرنے کے معنے مین
نہین ہے تو آیۂ محکم مین تاویل بھی لازم آئیگی اور
نسخ اور تبدیل بھی کیونکہ میرے نزدیک قل ھو اللہ
احد ظاہر کتاب سے ہے اور ظاہر وہ ہے جس سے
مقصود بہ نفس صیغہ ظاہر ہو جائے اس مین شک نہین کہ
وہ وحدت جو آیت مذکورہ سے بہ نفس صیغہ مفہوم ہوتی ہے وہ
وحدت ہے کہ جو وجود غیر معدوم کرنیکے معنے مین ہے جیسا کہ
توجیہ سابق مین بیان ہوچکا تو جبتک وحدت مفہوم نہ ہوگی
لامحالہ دوسری وحدت محتملات لفظ سے ظاہر ہوگی اور
ظاہر کا بعض محتملات کی طرف پھیرنا بھی تاویل ہے اور
نسخ یون لازم آتا ہے کہ آیۂ مذکورہ افادۂ وحدت کے لیے
نص مطلق ہے اور باقی آیتین کہ جو وحدت پر دلالت کرتی
ہین افادۂ وحدت مین نص مقید کی طرح ہین کیونکہ اس آیت
سے جو وحدت مفہوم ہوتی ہے وہ بمعنی انعدام وجود غیر کے
ہے اور بیشک یہ وحدت مطلق ہے کیونکہ نفی دوئی اس وحدت
مین من کل الوجوہ ہے نہ من بعض الوجوہ تو جب نص مطلق کل آیات

وحدت کہ نصوص مقیدہ اند لامحالہ نص مطلق مقید
گردد و تقیید مطلق نسخ است و تبدیل و نیز
مذہب این است کہ المطلق یجری علی اطلاقہ
والمقید یجری علی تقییدہ و بہذا ظہر ان
قولہ قل ہو اللہ احد محکم فی افادۃ انعدام
وجود الغیر و قولہ لا الہ الا ہو و انما الہکم
لواحد و سائر الآیات الدالۃ علی الوحدۃ
محکم فی افادۃ انعدام وجود المثل فلا یلزم
منہ انعدام وجود الغیر و اما توجیہ بقاعدہ علم
کلام آن کہ گوئیم کہ اگر با وجود ذات اثبات وجود غیر
کنیم در ذات حقہ تناہی لازم آید و آن محال است
و اعتقادش ضلال اگر گوئی کہ با ثبات وجود غیر
تناہی در ذات چگونہ لازم آید گوئیم جمہور متکلمان
متفق اند برآن کہ حصول مغایرت بین الشیئین
بدون امکان انفکاک یکے از دیگرے محال است
کہ الغیران ہما اللذان یمکن انفکاک احدہما
عن الآخر و نیز حصول دو ذات با عدم تناہی
یکے از ایشان مستلزم جمع بین الضدین است
تشریح این سخن آنکہ در آب گرم مثلا آتش معیت با
آب دارد و آب معیت با آتش و شک نیست کہ ہر یکے
از ایشان متناہی است ورنہ لازم آید کہ یکے در

وحدت یعنی نصوص مقیدہ پر محمول کی جائیگی تو لامحالہ
نص مطلق مقید ہو جائیگی اور مطلق کی تقیید یہی نسخ و
تبدیل ہے اور یہی مذہب بھی ہے کہ مطلق کا اجرا
حالت اطلاق پر ہے اور مقید کا اجرا حالت تقیید پر اور
اسی سے معلوم ہوا کہ آیۂ قل ہو اللہ احد وجود غیر کو معدوم
کرنے کے لیے محکم ہے اور دو آیتین جیسے لا الہ الا ہو اور
انما الہکم لواحد وغیرہ جو وحدت پر دلالت کرتی ہین وجود
مثل کے معدوم کرنے کے لیے مفید اور محکم ہین ان سے
وجود غیر کی معدومیت لازم نہین آتی اور بقاعدہ علم کلام
توجیہ ہے کہ اگر ہم وجود ذات کے ساتھ وجود غیر کا اثبات
کرین تو ذات حق مین تناہی لازم آوے جو محال ہے
اور اوس کا اعتقاد باعث گمراہی اگر یہ کہا جائے کہ وجود
غیر کے اثبات سے ذات مین تناہی کیونکر لازم آویگی تو
اوس کا جواب یہ ہے کہ تمام متکلمین اس امر پر متفق ہین کہ دو
چیزون مین مغایرت بغیر ایک کے دوسری سے
علیحدگی کے محال ہے کیونکہ غیر وہ ہین جن مین باہم
علیحدگی ممکن ہو نیز دو ذاتون کا حصول ایک
کی عدم تناہی سے جمع بین الضدین کو مستلزم ہے
جس کی تشریح یہ ہے کہ گرم پانی مین مثلاً آگ
کو پانی سے معیت حاصل ہے اور پانی کو آگ سے
اور بیشک انمین سے ہر ایک متناہی ہین ورنہ ایک کا

مکان دیگرے باشد و ذا جمع بین الضدین و نیز
لازم آید کہ یکے گردند و ذا اتحاد بین الضدین زیراکہ
اتحاد عبارت است از ارتفاع حد فاصل و برزخ
حاجز و شک نیست کہ این جا حد فاصل و برزخ حاجز
نیست مگر علتے کہ متصل بذات ہر یک است کما
قال تعالی مرج البحرین دیگر آیت واعبدوا اللہ
ولا تشرکوا بہ شیئا است طریقہ توجیہ وے
آن ست کہ در کتب تفاسیر از ابن عباس مرویست
کہ ہر جا کہ در قرآن لفظ عبادۃ آید مراد از وے توحید
است و بر قاعدۂ اصول لا تشرکوا مطلق است
وشیئا عام غیر مخصوص البعض پس معنی آیہ بر مقتضائے
مقدمات ہمچنین باشند کہ یکے گوئید خدائے را و در
یگانگی شریک نیارید بوجہے از وجوہ و چیزے را شریک
وے نہ گردانید در امرے از امور و شک نیست کہ باثبات
غیر لازم می آید مر بندہ را شرک و مر باری تعالی را شریک
زیرا کہ شرک در شرع عبارت است از اثبات شریک
و مراد از شریک آنکہ او را شرکت بود با دیگرے در
امرے از امور و چون وجود غیر اثبات یابد لامحالہ وے
شریک حق گردد در ذات و صفات و افعال چہ شرکت
در ذات عبارت است از وجود ثنینیت در دو ذات
مثلا یکے گوید انا و دیگرے نیز و شرکت در صفات

دوسرے کی جگہ ہونا لازم آوے جو جمع بین الضدین
ہے اور یہ بھی لازم آوے کہ دونوں ایک ہوجائیں
جس کو اتحاد بین الضدین کہتے ہین اس لیے کہ اتحاد
حد فاصل کے اوٹھ جانے کو کہتے ہین اور درحقیقت نہ یہان
کوئی حد فاصل ہے اور نہ برزخ حاجز مگر ایک ایسی علت
ہے جو ہر ایک کی ذات سے متصل ہے جیسا کہ اللہ تعالی
کا ارشاد مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ ہے دوسری آیت یہ ہے کہ تم
اللہ کی عبادت کرو اور اوس کے ساتھ کسی کو شریک کرو
جس کی توجیہ یہ ہے کہ کتب تفاسیر مین حضرت ابن عباس
سے مروی ہے کہ کلام اللہ مین جہان لفظ عبادت آیا ہے
اوس سے توحید مراد ہے اور اصول کے قاعدے کی موافق
لا تشرکوا مطلق ہے اور شیئا عام غیر مخصوص البعض تو آیت کے
معنے ان مقدمات کے مقتضے سے یہ ہونگے کہ خدا کو ایک
کہو اور اوس کی یکتائی مین کسی طرح کسی کو شریک نہ کرو اور
کسی امر مین کسی چیز کو اوس کا شریک نہ بناؤ اور واقعی اثبات
غیر سے بندے کے لیے شرک لازم آتا ہے اور حق تعالے
کے لیے شریک اس لیے کہ شرک سے شرعا اثبات شریک مراد ہے
اور شریک سے مطلب یہ ہے کہ اوسکو دوسرے سے کسی امر مین
شرکت حاصل ہو اور جب وجود غیر ثابت ہوجائیگا تو لامحالہ وہ
حق کا ذات اور صفات اور افعال مین شریک ہوگا کیونکہ شرکت ذات
سے دو ذات کا پایا جانا مراد ہے مثلا ایک کہے انا تو دوسرا بھی اور شرکت صفات

عبارت ست از حصول یک صفت در دو ذات
وشرکت در افعال عبارت است از صدور یک
فعل از دو ذات پس چون حق تعالے می گوید آنا
اگر دیگرے گوید آنا لا محالہ شریک گردد در ذات
ہمچنین در صفات و افعال - اگر کسے گوید شرک در
شرع عبارت است از اثبات شریک مر حق را در
صفت معبودی نہ اثبات مطلق شرک و شریک
گویم انحصار شریک باین معنی مقتضے تقیید نص است
وتخصیص وے و آیت مذکور از محکمات است ولا
تشرکوا نص مطلق است وشیئا عام غیر مخصوص البعض
وشک نے کہ تقیید نص مطلق وتخصیص عام غیر مخصوص البعض
بدلیل متراخی نسخ است ونسخ المحکم لا یجوز
کما عرف آیت دیگر لیس کمثلہ شئ است و
توجیہ وے بر دو وجہ است اول آن کہ چون غیر
حق را وجود ثابت کنیم مثل حق لازم آید زیرا کہ
مماثلت عبارت از اشتراک در صفات است
وچون وجود دو ذات اثبات یابد لا محالہ
صفات وے نیز ثابت باشند کہ وجود ذات
بے صفات محال است وشک نے کہ صفات
حیات وعلم وغیر ذلک اند پس ثابت شد کہ در دو این
صفات باشند لا بد آن ذات مثل حق باشد واگر

دو ذاتوں میں ایک ہی صفت کا حاصل ہونا اور
شرکت افعال سے ایک فعل کا دو ذاتوں سے
صادر ہونا مراد ہے تو جب حق انا کہتا ہے اگر دوسرا
بھی انا کہے تو لا محالہ ذات میں شریک ہوگا اسی طرح
صفات اور افعال میں بھی - اگر کوئی کہے کہ شرعا
شرک سے حق کی صفت معبودی میں شریک کا
اثبات مراد ہے نہ اثبات مطلق شرک شریک اوس کا جواب
یہ ہے کہ شریک کا اس معنی میں منحصر کرنا آیت کو مخصوص
اور مقید کرنا ہے اور آیت مذکور آیات محکمات سے ہے
اور لا تشرکوا نص مطلق ہے اور شیئا عام غیر مخصوص البعض
اور در واقع نص مطلق کا مقید اور عام غیر مخصوص البعض
کا کسی دلیل سے منسوخ کرنا ہی نسخ ہے اور محکم کا منسوخ
کرنا ناجائز ہے جو بیان ہو چکا دوسری آیت لیس
کمثلہ شئ ہے اس کی توجیہ دو طرح پر ہے اول یہ
کہ جب غیر حق کا وجود ہم ثابت کریں گے تو حق کا مثل
لازم آوے گا اس لیے کہ مماثلت صفات میں شریک
ہونے کو کہتے ہیں دوسرے جب ذات کا وجود ثابت
ہو جائے گا تو لا محالہ اوس کے صفات بھی ثابت
ہو جائیں گے کیونکہ وجود ذات بلا صفات محال ہے اور
صفات بھی یہی حیات اور علم وغیرہ ہیں تو جن ذات میں
یہ صفات پائے جائیں گے وہ حق کی مثل ضرور ہوگی اور اگر

فی المثل نفی مماثلت آن با غیر حق تعالی بہمہ وجوہ
فرض کنیم نفی مماثلت در نفس وجود نتوانیم کرد اگر
کسے گوید کہ مماثلت عبارت از اشتراک در جمیع
صفات است گویم این ممکن نیست چہ درین ہنگام
ما بہ المفارقۃ غیر ما بہ المشاکلۃ شود زیرا کہ
میان افراد الماہیۃ ما بہ المشاکلۃ ماہیت باشد و
ما بہ المفارقۃ تعین و شک نیست کہ تعین صفت است
کما عرف فی مبادی اصول الکلام پس ثابت
شد کہ برای مماثلت اشتراک در جمیع صفات
شرط نیست و نیز گویم در زیدٌ مثل اسد مثل اسدیت
در مماثلت مگر در یک صفت شجاعت اگر کسے گوید
کہ مماثلت در جمیع صفات شرط نیست پس چرا
در صفات ذاتے کہ عبارت است از اشتراک در تمام
ماہیت شرط نمی گیری چنانچہ در طوالع گفتہ
الغیران ان اشترکا فی الماہیۃ فمتماثلان
و چون حمل مماثلت باین معنی کنند حق را مثل
لازم نیاید زیرا کہ ہیچ یک از مخلوقات مشارک
نیست مر حق را در تمام ماہیت گویم در قرآن و احادیث
و کلام فقہا و تراکیب بلغا بمعنے مثل علی الاطلاق
یافتم پس تقیید مثل باین معنی کہ متکلمان مے گویند
مجرد اصطلاح است و اصطلاح قومے حجت نہ گردد

مثل مین اوس غیر کی مماثلت کی نفی حق کے ساتھ
من کل الوجوہ ہم فرض بھی کر لین تو نفس وجود مین مماثلت
کی نفی ہم نہین کر سکتے اگر کوئی یہ کہے کہ مماثلت سے
مراد کل صفات مین شریک ہونا ہے تو مین کہونگا کہ یہ
ناممکن ہے کیونکہ اُس وقت ما بہ المفارقت غیر ما بہ المشاکلت
ہو گی اس لیے کہ افراد ماہیت مین ما بہ المشاکلت ماہیت
ہو گی اور ما بہ المفارقت تعین اور بے شک تعین صفت ہے
جیسا کہ مبادی اصول کلام مین جانا گیا پس ثابت ہوا کہ مماثلت
کے لیے تمام صفات مین اشتراک مشروط نہین نیز زیدٌ
مثل اسد مین۔ مین کہونگا کہ زید مماثلت مین اسد
کا مثل نہین ہے بجز ایک صفت شجاعت کے اگر کوئی
کہے کہ جب مماثلت کل صفات مین شرط نہین تو
صفات ذات مین جس سے تمام ماہیت مین اشتراک
مراد ہے شرط کیون نہین کیجاتی ہے چنانچہ طوالع
مین ہے کہ دو غیر اگر ماہیت مین مشترک ہون تو وہ
دونون مثل ہین اور جب مماثلت کو اس معنی پر قیاس
کرینگے تو حق کا مثل لازم نہ آویگا اسلیے کہ مخلوقات مین
کوئی بھی تمام ماہیت مین حق کا شریک نہین مین کہونگا کہ قرآن
اور احادیث اور کلام فقہا اور صاحبان بلاغت کی ترکیب مین مینے
مطلقاً مثل کے معنے پائے ہین تو مثل کو اس معنی سے جو متکلمین کہتے ہین مقید کرنا
صرف اصطلاح ہی ہے اور کسی قوم کی اصطلاح دوسری قوم کے لیے حجت نہین

برقومے دیگر۔ وجہ دوم آن کہ لیس کمثلہ شیٔ از
آیات محکمات است و مثل مطلق است و شیٔ عام
غیر مخصوص البعض پس اگر مماثلت را مقید گردانم
بقید اشتراک در جمیع صفات یا در تمام ماہیت لامحالہ
نص مطلق مقید گردد و عام غیر مخصوص البعض مخصوص
شود و شک نیست کہ تقئید نص مطلق و تخصیص عام
بدلیل متراخی نسخ است و نسخ المحکم لا یجوز آیت
دیگر کل شیٔ ھالک الا وجھہ مراد از وجہ
باتفاق جمہور ذات است و در لغت بمعنے روئے
و ہلاک نیستی است و ہالک نیست را گویند و سوق
این کلام چون سوق زید قائم است پس مفہوم
از وے چنان باشد کہ ہر چہ غیر حق است نیست
است و ہست نیست مگر حق اگر کسے پرسد کہ ہلاک
از روے لغت نیستی است ولیکن نہ نیستی مطلق بلکہ
نیستی کہ بہ موت و فنا ست و شک نیست کہ موت
و فنا سبقت وجود تقاضا می کند گویم الوجود بین
العدمین کطہر المتخلل بین الدمین و وجود اشیاء
بخود نیست و اشیاء ازین رو کہ قیام آنہا بخود نیست
وجود ندارند وجود آنہا ازان رواست کہ قیام
بحق دارند و شک نیست کہ چنین وجود را ارباب
شہود وجودے نشمارند کما قال العارف الربانی

ہوتی دوسری یہ وجہ ہے کہ لیس کمثلہ شیٔ آیات محکمات
سے ہے اور مثل مطلق ہے اور شئے عام غیر
مخصوص البعض پس اگر مین مماثلت کو اشتراک
تمام صفات یا تمام ماہیت کی قید سے مقید کردون
تو لامحالہ نص مطلق مقید ہوجائیگی اور عام غیر مخصوص البعض
مخصوص ہوجائیگا اور بے شک نص مطلق کی تقیید
اور عام کی تخصیص بھی ازروئے دلیل نسخ ہے اور
نسخ محکم جایز نہین تیسری آیت کل شیٔ ھالک
الا وجھہ وجہ سے باتفاق جمہور ذات مراد ہے اور
لغت مین چہرہ کے معنے ہین اور ہلاک سے مراد نیستی
ہے اور ہالک معدوم کو کہتے ہین اور اس کلام کا طریقہ
بھی زید قائم کی طرح ہے تو اوس کا مفہوم یہ ہوگا کہ حق
کے سوا ہر چیز معدوم ہے بجز حق کے کوئی موجود نہین اگر
کوئی پوچھے کہ ہلاک کے معنے لغت مین نیستی کے ہین لیکن
نیستی مطلق نہین بلکہ نیستی بمعنی موت اور فنا اور اسمین
شک نہین کہ موت اور فنا وجود کی سابقیت کا تقاضا
کرتی ہے تو مین کہونگا کہ وجود بین العدمین طہر متخلل
بین الدمین کی طرح ہے اشیاء کا وجود اپنے آپ سے
نہین اور اشیاء بوجہ قائم بذاتہ نہ ہونے کے وجود
نہین رکھتی ہین انکا وجود اس سبب سے ہی کہ وہ حق سے قائم ہین
اور ایسے وجود کو ارباب شہود وجود شمار نہین کرتے چنانچہ عارف

اوحد الدین الکرمانی سے چیزیکہ وجود او بخود
نیست ÷ ہستیش نہادن از خرد نیست + ہستی کہ بحق
قیام دارد + او نیست ولیکہ نام دارد + ظہور حق باشیاء
است و قیام اشیا بحق مانند ظہور آب بہ حباب و
قیام حباب بہ آب وَاِلَیْہِ الْمَرْجِعُ وَاِلَیْہِ الْمَآب و ہم
درین مقدمہ بخاطر توان داشت کہ وحدت و تعالیٰ
ہم باسم واحد است و ہم بہ اسم احد و فرق میان ہر دو
آنکہ احد اطلاق کردہ می شود بر حق بحسب الذات
فقط بلا اعتبارات نسب لاحقہ بحق و واحد اطلاق
کردہ می آید بر او تعالیٰ بہ اعتبار نسبت وحدت کہ
از جملہ صفات است بر عین آن ذات ہمچنین لاحق
می شوند با واحد نسبت غیر متناہیہ مثلاً گویند الواحد
نصف الاثنین و ثلث الثلاثۃ و ربع الاربعۃ
و غیر ذالک و وحدت گاہے عین شی بود از جمیع
وجوہ و گاہے عین من وجہ و گاہے غیر من جمیع الوجوہ
پس اول مثل وحدت حضرت وجود است من
حیث الذات کہ از ان لفظ احد مشتق است و ثانی
مثل حضرت وجود است من حیث انہا صفۃ من
الصفات کہ من وجہ عین است و من وجہ غیر و
از ان لفظ واحد مشتق است و سوم مثل وحدت انواع
اعداد چنانکہ اثنین عدد و واحد است و ثلاث نیز پس

ربانی اوحد الدین کرمانی کا ارشاد ہے سے جس چیز کا
خود وجود نہین اوس کو ہست کہنا خلاف عقل ہے +
جو ہستی کہ حق سے قائم ہے + وہ خود ہستی نہین مگر اسم
ہستی سے موسوم ہے ظہور حق اشیاء سے اور قیام
اشیا حق سے ہے جیسے پانی کا ظہور حباب سے اور حباب
کا قیام پانی سے اوسی کی طرف رجوع اور ٹھکانا ہے
اسی مقدمہ مین یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ حق کی وحدت
اسم واحد سے بھی ہے اور اسم احد سے بھی ان مین فرق
یہ ہے کہ لفظ احد کا اطلاق حق پر صرف بحیثیت ذات
کے ہوتا ہے بلا اعتبار اون نسبتون کے جو حق سے
لاحق ہین اور واحد کا اطلاق حق پر آتا ہے باعتبار نسبت
وحدت کے جو منجملہ صفات ہے عین اوسی ذات پر اسی
طرح واحد کے ساتھ نسب غیر متناہیہ بھی لاحق ہوتی
ہین مثلاً کہتے ہین کہ واحد دو کا نصف اور تین کا تیسرا
حصہ اور چار کا چوتھا حصہ وغیرہ ہے اور وحدت کبھی تمام وجوہ
سے عین شی ہوتی ہے اور کبھی ایک وجہ سے عین اور دوسری وجہ
سے غیر اور کبھی تمام وجوہ سے غیر ہوتی ہے پس اول مثل وحدت
حضرت وجود کی ہے بحیثیت ذات جس سے لفظ احد مشتق ہے
اور دوسری مثل وحدت حضرت وجود کی ہے بحیثیت صفات
جو ایک وجہ سے عین اور دوسری وجہ سے غیر ہے اور لفظ واحد اسی سے مشتق
ہے تیسری مثل وحدت اقسام اعداد کی ہے جیسے دو بھی ایک عدد ہے اور تین بھی

هریکے ازینها نوع واحد است که ممتاز است یکے
از دیگرے بخصوصیت لاحقه وخاصهٔ خود وهمین وحدت
است که عارض اجناس واشخاص نیز میشود ونیز
در احد مبالغتے است که در واحد نیست زیراکه احد
صفت مشبه است وواحد اسم فاعل وشک نیست
که صفت مشبه را دلالت بر ثبوت واستمرار است و
اسم فاعل را دلالت بر حدوث وانتقال ولهذا در شرع
اطلاق اسم احد بر الله خصوصا آید از اطلاق واحد بر
وے چه واحد جاری می شود بر اسم الله واله نیز
هو الله الواحد القهار والهکم اله واحد اما
اسم احد جاری نمیشود مگر بر اسم الله جاء هو الله احد
ولم یجئ الهکم احد وبعضے از اهل تحقیق گفته اند
که وَاحِد مقتضی نفی مثل است واَحَد مقتضی نفی غیر
چراکه استعمال واحد بمعنی نفی مثل آمده بخلاف احد
اهل عرب گویند فلان واحد زمانه ای لا مثل
له ونگویند فلان احد زمانه بهذا المعنی ونیز
گفته اند که اسم واحد چون مقارنت یابد باسم قهار
مقتضی نفی غیر بود نحو قوله تعالی لمن الملك
الیوم لله الواحد القهار ازینجاست که هر جا اسم
واحد بر اسم الله در قرآن آمده بے مقارنت اسم
قهار نیامده ووحدت را دو اعتبار اند تکرر وے که موجب

تو ان مین سے ہر نوع واحد ہے جو ہر ایک دوسرے
سے اپنی خصوصیت خاصہ ولاحقہ سے ممتاز ہے اور
یہی وحدت اجناس اور اشخاص مین بھی عارض ہوتی
ہے نیز لفظ احد مین ایک قسم کا مبالغہ ہے جو واحد مین
نہین اسلیے کہ احد صفت مشبہ ہے اور واحد اسم فاعل
صفت مشبہ ثبوت اور استمرار پر دلالت کرتا ہے اور اسم
فاعل حدوث اور انتقال پر اسلیے شرع مین اسم احد
کا اطلاق خصوصًا خداوند تعالی پر بہ نسبت واحد کے
اطلاق سے کہ واحد کا اطلاق اللہ اور الہ دونون پر ہوتا
ہے جیسے ہو اللہ الواحد القہار اور الہکم الہ واحد اور
اسم احد کا اطلاق اللہ کے سوا کسی پر نہین آتا ہو اللہ احد
آیا ہے الہکم احد نہین آیا اور بعض اہل تحقیق نے کہا ہے
کہ واحد نفی مثل کو مقتضی ہے اور احد نفی غیر کو کیونکہ واحد
کا استعمال نفی مثل کے معنے مین آیا ہے بخلاف احد کے
اہل عرب کہتے ہین فلان واحد زمانہ ای لا مثل لہ یہ نہین
کہتے کہ فلان احد زمانہ اور بعض کہتے ہین کہ اسم واحد جب اسم
قہار کے ساتھ ہوتا ہے تو وہ نفی غیر کا مقتضی ہوتا ہے جیسے اللہ تعالی کا
ارشاد ہے کس کے لیے آج کے دن بادشاہی ہے خدائے غالب یکتا
کے لیے اس لیے جہان کہین اسم واحد اور اسم اللہ
قرآن مین آیا ہے بغیر اسم قہار کے نہین آیا ہے اور
وحدت کے دو اعتبار ہین ایک وحدت کا مکرر ہونا جو موجب

کثرت است و اعتبار منع الانقسام و وحدت صرفه
را دو اعتبار اند اعتبار تجرد و اعتبار تلبس پس وحدت
به اعتبار تجرد از جمیع قابلیات مرتبه احدیت است
و به اعتبار تلبس و قابلیات مرتبهٔ وحدانیه فهما
منتسبان من تلک الوحدة چه که احدیت که
مرتبهٔ اطلاق است یعنی احدیت ذاتیه و واحدیت
مطلقه ظاهر شد از وحدت کالوحدانیه فتدبر
و تشکر مقدمهٔ پنجم بدان که وجود واجب زائد
بر ونیست بلکه عین اوست دلیلش آن که اگر وجود
زائد بود باید که ذات من حیث هی فی حد ذاته
مع قطع النظر عن العوارض نه موجود بود نه معدوم
و هر چه این چنین است ممکن است زیرا که اتصاف
وجودش یا بسبب ذات است و این محال است که
الشیء ما لم یوجد لا یوجد پس لازم آید تقدم
آن بالوجود هذا خلف و یا بسبب غیر بود پس معلول
بود و واجب نماند اگر کسے گوید که واجب نزد ما
عبارت است از اقتضاء ذات مر وجود را پس هرگاه
ذات مقتضی وجود شد واجب گردید فلا یحتاج
الی العلة و این واجب بود نه ممکن و تقدم شیء علی
نفسه نیز لازم نه آید گوییم که درمیان علت و اقتضاء
فرق صرف در عبارت است پس چون مقتضی

کثرت ہے دوسرے اعتبار منع انقسام اور وحدت صرفہ
کی دو اعتبار ہین اعتبار تجرد اور اعتبار تلبس تو وحدت باعتبار
کل قابلیات سی تجرد کے مرتبہ احدیت ہی اور باعتبار تلبس
اور قابلیات کی مرتبہ وحدانیہ اور یہ دونون اسی وحدت سے
نکلے ہین کیونکہ احدیت جو مرتبہ اطلاق ہی یعنی احدیت
ذاتیہ واحدیت مطلقہ وحدت سی ظاہر ہوے جیسی وحدانیت
پس غور کرو اور شکر کرو پانچوان مقدمہ وجود واجب
ذات پر زائد نہین بلکہ عین ذات ہے جسکی دلیل یہ ہے
کہ اگر وجود زائد ہوتا تو چاہیے تھا کہ ذات بحیثیت ذات
اپنی حد ذات مین عوارض سے قطع نظر کرکے نہ موجود
ہوتی نہ معدوم اور جو چیز ایسی ہو وہ ممکن ہے اس لیے
کہ اوس کے وجود کا اتصاف یا اپنی ذات سے ہے تو
یہ محال ہی کیونکہ شی جب تک موجود نہو گی پائی نہ جائیگی
تو اس سے اوس کا تقدم وجود سے لازم آویگا یہ خطا ہے
یا بسبب غیر کی ہو تو وہ معلول ہوگا واجب نہ رہیگا اگر کوئی
کہے کہ واجب ہمارے نزدیک ذات کی اقتضاء وجود سی مراد
ہے تو جب ذات مقتضی وجود ہوئی واجب ہوگئی تو اپنی
علت کی محتاج نہ رہی اور یہی واجب ہے نہ ممکن اور
شئے کا اپنی ذات پر مقدم ہونا بھی لازم نہ آویگا
تو مین کہونگا کہ علت اور اقتضاء مین صرف
عبارت کا فرق ہے تو جب لے بنے وجود کا مقتضی ہوگا

وجود خود شد کان علة لنفسه فیلزم المحذور اگر
پرسی کہ اقتضاء معنے ندارد بجز آن کہ لا یمکن ان
لا یکون موجوداً الا ان یکون ھناک تاثیر
وتأثر گویم عدم امکان یا ذاتی است یا بواسطۂ غیر
درصورت اول ذات علت خواہد بود ولا معنے الا
ما یکون امتناع العدم بالنظر الی ذاتہ ودر ثانی
احتیاج الی الغیر لازم خواہد آمد پس واجب نخواہد ماند
لاجرم لازم آید کہ واجب علت لنفسہ بود و بر تقدیر
بودن آن عین وجود بضرورت آنکہ امتناع عدمش
برائے ذات ویست چرا کہ می توانم گفت کہ درصورت
عینیت وجود اتصافی نیست او را با آن و معنی امتناع
عدمہ لذاتہ انہ ھو الوجود المتاکد پس ثابت شد
کہ واجب ہمان وجود بحت است قائم بذاتہ مجرد
از جمیع نسب و امتیازات و در اعتبارات ذات
مع القید واجب لذاتہ نیست بل لغیرہ وھو ذات
البحت ونیز اگر وجود زائد بر ذات باشد اتصاف
ذات بوجود علتے خواہد بود وحینئذ اگر ذات خود باشد
لازم آید تقدم اتصاف ذات بر وجود ذات زیرا کہ
عقل حاکم است بہ آن کہ ایجاد فرع وجود است
واگر وجود سابق عین وجود لاحق باشد تقدم
شیٔ بر نفس لازم آید واگر غیر بود نقل کلام باتصاف

تو اپنی ذات کی علت ہوگا یہ خلاف قیاس ہی اگر یہ
کہو کہ اقتضاء کے معنے بجز اسکے اور کچھ نہین کہ یہ ممکن
نہین ہی کہ شئی موجود نہ ہو مگر وہان اوسکی تاثیر اور تاثر
موجود ہو تو مین کہتا ہون کہ عدم امکان یا ذاتی ہے یا
بواسطۂ غیر پہلی صورت مین ذات علت ہوگی جس کا
مطلب بجز اسکے کچھ نہین کہ بلحاظ عدم اوسکی ذات کے
ممتنع ہو اور دوسری صورت مین غیر کی احتیاج لازم آویگی
تو واجب واجب نہین رہیگا لہذا لازم آویگا کہ واجب اپنی
ذات کی علت ہو بسبب اوسکے عین وجود ہونیکے اس لیے
کہ امتناع عدم اوسی کی ذات کے واسطے ہے کیونکہ مین
کہہ سکتا ہون کہ عینیت وجود کی صورت مین وہ اوس سے
متصف نہین اور امتناع عدم لذاتہ کے یہ معنی ہین کہ وہ
وجود مؤکد ہی پس ثابت ہوا کہ واجب ہی وجود بحت قایم
بذاتہ اور کل نسب و امتیازات سے مجرد ہی اور اعتبارات مین
ذات مع القید واجب لذاتہ نہین ہی بلکہ لغیرہ ہی اور وہی
ذات بحت ہی نیز اگر وجود ذات پر زائد ہو تو اتصاف
ذات بوجود علت ہوگا اور یہان اگر ذات خود ہو تو تقدم
اتصاف ذات وجود ذات پر لازم آویگا کیونکہ عقل
اس بات کا حکم کرتی ہی کہ ایجاد وجود کی فرع ہے اور اگر
وجود سابق وجود لاحق کا عین ہو تو شئی کا تقدم
ذات پر لازم آویگا اور اگر غیر ہو تو وہ غیر متصف

آن غیر بوجود کنیم که تسلسل در وجودات لازم آید
کما تشهد بہ الفطرة السلیمة و مدققان تصوف
ازین جا گویند که وجود حق عین ذات اوست
این قدر بضرورت وقت املا کرده شد دیگر از کتب
و رسائل صوفیه باید جست **مقدمۂ ششم** ضرور
است که وجود حقیقی فی حد ذاته لطیف محض باشد
ای فی نفسه محدود نه باشد یعنی چنین نمی تواند شد
که در بعض مراتب وجودیه حقیقیه در ماند از دیگر مراتب
وجودیه حقیقیه به مباینت و مزایلت ممتاز گردد زیرا که
وجود حقیقی اگر چنین لطیف نه باشد ضرور است که بقول
معلوم العدم لایوجد در دیگر مراتب وجودیه حقیقیه
غیر وے یافته شود و غیر وی فی نفسه معدوم است
پس ثابت شد که وجود حقیقی از قبیل جواہر مصطلحه
حکما و متکلمین نبوده چه ہر یکے را از انها حدیست که
بیرون از ان قدم زدن نمی تواند مثلا انسان
فرس نیست و فرس غنم نے و جان چیزے دیگر است
و بے جان امرے دیگر و وجود حقیقی ہمه را شامل
و محیط است و نیز توان رسید که وجود حقیقی در نفس
ذات خود متحقق است ورنه ترجیح بلا مرجح در امور غیر ارادیه
لازم آید و این بالبداہة محال است و مستلزم
اجتماع النقیضین چه در مرتبه که مساوات اقتضا و

بوجود ہوگا جس سے وجودات مین تسلسل لازم آویگا
جس کی گواہی عقل سلیم دیتی ہے اور مدققین تصوف
یہین سے کہتے ہین کہ وجود حق عین ذات ہے اس قدر
بضرورت وقت لکھا گیا اسکے علاوہ صوفیہ کی کتابون
اور رسائل مین ڈھونڈنا چاہیے **چھٹا مقدمہ** وجود حق
کے لیے ضروری ہے کہ وہ فی حد ذاتہ لطیف محض ہو
یعنی فی نفسہ محدود نہو یعنی ایسا نہین ہو سکتا کہ بعض
مراتب وجودیہ حقیقیہ مین رہکر دیگر مراتب وجودیہ حقیقیہ سے
علیحدہ و ممتاز ہو اس لیے کہ وجود حقیقی اگر ایسا لطیف نہو تو اس
قول کے موافق کہ عدم موجود نہین ہوتا ضروری ہی کہ دیگر
مراتب وجودیہ حقیقیہ مین اوسکا غیر پایا جائے اور اوس کا غیر
فی نفسہ معدوم ہی تو ثابت ہوا کہ وجود حقیقی جواہر مصطلحہ
حکما و متکلمین کی طرح نہین ہے کیونکہ اون جواہر سی ہر
ایک کی ایک حد ہے جس سے وہ باہر قدم نہین رکھ سکتا
مثلاً انسان گھوڑا نہین اور گھوڑا بکری نہین جاندار
چیز ہی اور بے جان اور چیز اور وجود حقیقی سب کو محیط اور
شامل ہے اور یہ بھی کہہ سکتے ہین کہ وجود حقیقی اپنے
نفس ذات مین ثابت ہے ورنہ امور غیر ارادیہ مین ترجیح
بلا مرجح لازم آئیگی جو بداہتہً محال ہے اور
دو مخالف چیزون کے اجتماع کو مستلزم
ہے - کیونکہ جس مرتبے مین اقتضا اور

عدم اقتضاے وجود مفروض است لامساوات
آنہا ازان لازم می آید وباید کہ وجود حقیقی مستفاد
از غیر خودش باشد حالانکہ غیرش فی نفسہ معدوم است
وتقدم شئ علی نفسہ بالبداہت باطل است
وبجہت انتفائے غیر وبطلان ہمچو تقدم احتمال
تسلسل عددی نیز ناجایز پس ثابت شد کہ
وجود حقیقی را علتے نیست ونہ آن مسبوق بالعدم است
ورنہ گاہے متحقق فی الواقع نہ شدے مقدمہ ہفتم
باید دریافت کہ ہر ماہیتے کہ غیر وجود حقیقی است
بحسب ذات خود یعنی بدون علاقہ حضرت وجود
از عرصہ گاہ خارج بالضرورت وبالاتفاق معدوم
محض است وظاہر کہ معدوم محض مبدأ اثرے از
آثار خارجیہ نمی تواند شد ورنہ آن معدوم نہ باشد
پس امرے کہ در حکمت ونیز در عرف آن را واقع و
نفس الامر میگویند از وجود حقیقی خالی نمی تواند شد
زیراکہ واقعیت خارجیہ وتحقق نفس الامری خود از
وجود خبر می دہد باین گونہ کہ اگر آنجا عدم فرض
کردہ شود وجود ولاوجود معًا صادق آیند واین
بدیہی البطلان است بالاتفاق چہ عدم محض
عبارت است از نہ بودن ہیچ اثرے از وجود
در واقع پس موجودیت آن کہ مقدم ترین آثار وجود

عدم اقتضائے وجود کی مساوات فرض کی جائیگی تو
لامساوات کا ہونا بھی لازم آئیگا اور چاہیے کہ وجود
حقیقی اپنے غیر سے مستفاد ہو حالانکہ اوس کا غیر
فی نفسہ معدوم ہے اور شئ کا اپنی ذات پر مقدم ہونا
بداہتہً باطل ہے اور بوجہ انتفائے غیر اور ایسے تقدم کے
باطل ہونے کے تسلسل عددی کا احتمال بھی ناجایز ہے
تو ثابت ہوا کہ وجود حقیقی کے لیے کوئی علت نہین اور
نہ وہ مسبوق بالعدم ہے ورنہ واقع مین کبھی ثابت نہ ہوتا
ساتوان مقدمہ جاننا چاہیے کہ جو ماہیت کہ وجود
حقیقی کی بحیثیت اپنی ذات کے غیر ہے یعنی بغیر تعلق
حضرت وجود کے عالم خارج مین وہ بداہتہً اور بالاتفاق
معدوم محض ہے اور یہ امر ظاہر ہے کہ معدوم محض آثار
خارجیہ سے کسی امر کا مبدء نہین ہو سکتا ورنہ وہ معدوم
ہی نہ ہوتا تو جس امر کو حکمت نیز عرف مین واقع ونفس الامر
کہتے ہین وہ وجود حقیقی سے خالی نہین ہو سکتا اس لیے
کہ ثبوت واقعیت خارجیہ ونفس الامر خود وجود کی خبر دیتا
ہے اس طرح پر کہ اگر وہان عدم فرض کیا جائے تو وجود
اور لاوجود دونون ساتھ ہی صادق آوین اور یہ
بداہتہً بالاتفاق باطل ہے کیونکہ عدم محض سے
مراد کسی اثر وجودی کا واقع نہ ہونا ہے پس
اوس کی موجودیت جو مقدم ترین آثار وجود یہ ہے

است ہیچ معنے ندارد وازین جاست مسئلہ حکمت حقیقیہ کہ العدم لا یوجد فافہم۔

بے معنے ہو گی اور حکمت حقیقیہ کا مسئلہ کہ عدم موجود نہین ہوتا۔ اسی جگہ سے ہے پس اس کو سمجھو۔

قولہ وانّ ذٰلک الوجود لیس لہ شکلٌ ولا حدٌ ولا حصرٌ

اقول و بہ تحقیق آن وجود بحت وہستی صرف را در مرتبۂ اطلاق نہ شکلے است و نہ حدے و نہ حصرے ہمین مرتبہ را مرتبۂ لا بشرط گویند و بشرط لا مرتبۂ اطلاق مشہور و بہ شرط مرتبۂ تقیید بہ ظلال و تکثرات و اندراج در کل و شکل در لغت معنی مانند و در اصطلاح هو الهیئة الحاصلة للجسم بسبب احاطة حد واحد بالمقدار کما فی الکرة او حدود کما فی المضلعات من المربع والمسدس انتهی کذا فی تعریفات الاشیاء للسید الشریف الجرجانی و نہ بودن شکل بسبب نہ بودن جسمیت او تعالی است واین ظاہر و باہر است واما نہ بودن حد پس مراد ازان یا لا تقف عند حدٍ است یا بمعنے تعریف واین ہر دو نمی تواند شد چراکہ واجب تعالے از کمیات و تکممات ہر دو منزہ است ونیز بسیط ذہنی وخارجی ست فاذا احدٌ والحد مرکب فاین البساطة و نفی حصر نیز ازین تقریر واضح ولایح است چہ کہ حصر مقتضی عددیت است وآن این جا نیست واما معرفت حضرت الوجود منزہ از جملہ قیود پس

مین کہتا ہون کہ در حقیقت اوس وجود بحت اور ہستی صرف کے لیے مرتبۂ اطلاق مین نہ کوئی شکل ہی اور نہ کوئی حد اور نہ حصر اور اسی مرتبہ کو لا بشرط شئے کہتے ہین اور بشرط لا شئے مرتبۂ اطلاق مشہور ہی اور بشرط شئ مرتبۂ تقیید مع ظلال اور تکثرات اور اندراج در کل اور شکل کے معنی لغت مین مانند کے ہین اور اصطلاح مین ہیئت حاصلہ جسمیہ ہی بسبب وسکی حد واحد مین مقدار کی ساتھ احاطہ کی جیسے کرہ یا حدود مین جیسے مضلعات مین مربع و مسدس اسی طرح تعریفات میر سید شریف جرجانی مین ہے اور شکل نہ ہونا بسبب باریتعالی کی جسمیت نہ ہونے کے ہے جو بخوبی ظاہر ہے لیکن حد نہ ہونا تو اس سے مراد یا لا تقف عند حدٍ ہے یا بمعنے تعریف اور یہ دونون نہین ہو سکتے کیونکہ واجب تعالی کمیات اور تکممات دونون سے منزہ ہے نیز بسیط ذہنی و خارجی ہے پس جب محدود کیا گیا اور حد مرکب ہے تو بساطت کہان رہی اور نفی حصر بھی اس تقریر سے ظاہر ہے کیونکہ حصر عدد ہونے کو مقتضی ہے اور وہ یہان ہے نہین اور معرفت حضرت الوجود منزہ از قیود کی بارہ مین

؎ یعنی جو کسی حد پر موقوف نہین ۱۲

وران دو قسم مردمان اند یکی صاحب البحث
والافکار که ایشان را حکما و علما خوانند دیگری
ارباب الکشف والابصار که ایشان را عرفا
و اولیا خوانند اما اہل بحث و نظر بہ ترکیب مقدمات
و تقریر حجج و ادلہ بنظر استدلال و یقین بمطالب حقیقی
حاصل می نمایند کتب ایشان معروف و طرق اینها
مشہور اند از وجود ممکن بر وجود واجب استدلال
میکنند و از خلق بخالق سیر کنند اگرچہ این طریقہ محمود است
ولیکن از انجا کہ از نور فیض خالی ست صاحب این
طریقہ واجب را چہ شناسد و حاصل آن بہ عاقبت
جز حیرت مذموم چیزے دیگر نہ بود و حیرت بر دو گونہ
است حیرت نظار و حیرت اولی الابصار اوّل
مذموم است چہ از تصادم شکوک و تعارض ادلہ
خیزد و حیرت اولی الابصار محمود است چہ از توالی
تجلیات و تتالی بارقات مشاہدہ وحدانیت و
الوہیت و احکام و عجائب ربوبیت دست دہد
رب زدنی فیک تحیّرا اشیر بہمین حیرت است
اما اہل کشف و بصیرت بہ تفریغ محل و تصفیہ باطن و
تخلیہ تخیل و کمال تبتل و دوام توجہ بہ منتہائے
مقصود خود برسند وھو الوصول الی معرفۃ اللہ
و لقائہ و این راہ اہل سلوک صراط مستقیم گویند

دو گروہ ہین ایک صاحب بحث و فکر جن کو علما و حکما
کہتے ہین دوسرے صاحبان کشف جن کو عرفا و اولیا
کہتے ہین - اہل بحث و نظر مقدمات کی ترکیب اور
حجتون کی تقریر اور دلیلون پر نظر رکھکر مطالب حقیقی
کا یقین حاصل کرتے ہین ان لوگون کی کتابین معروف
اور طرق مشہور ہین وجود ممکن سے وجود واجب پر
استدلال کرتے ہین اور خلق سے خالق کی طرف جاتے
ہین اگرچہ یہ طریقہ عمدہ ہے لیکن چونکہ نور فیض سے خالی
ہے اس لیے اس طریقے والا واجب کو کیا پہچان سکتا
ہے آخر مین حیرت مذموم کے سوا اوس کا انجام کچھ
نہین ہوتا اور حیرت کی دو قسمین ہین حیرت نظار
اور حیرت اولی الابصار اول مذموم ہے کیونکہ وہ
دلیلون کے تباین اور شکوک کے تخالف سے پیدا
ہوتی ہے اور حیرت اولی الابصار محمود ہے کیونکہ وہ
تواتر تجلیات مشاہدہ وحدانیت و الوہیت و احکام و
عجائب ربوبیت سے حاصل ہوتی ہے رب زدنی
فیک تحیرا اسی حیرت کی طرف اشارہ ہے اور اہل
کشف و بصیرت فراغت قلب و صفائے باطن اور یکسوئی
خیالات اور کمال انقطاع اور دوام توجہ سے اپنے منتہائے
مقصود پر پہونچتے ہین اور یہی خدا کی معرفت اور اوس سے پہونچنا اور
یہی وصل ملاقات ہے اور اسیکو اہل سلوک صراط مستقیم کہتے ہین

وطریقہ پیمبران ہمین است واشرف واکمل این
طریق و ملل ملت حنیفی و دین مصطفوی ست ظلمات
اکوان و تقلبات حدثان درین طائفہ اثر نکرد
بر طہارت فطرت ماندہ اند واز ظلمات حدثان
گذشتہ بہ لجہ دریاے وحدانیت رسیدہ اند ولیکن
درین طریقہ خطرہا بسیار است ومہالک بے شمار
چہ خطرات ووساوس وورطات ہواجس وتسویلات
باطلہ وتخیلات فاسدہ سالک را در بیابان طلب
حیران وسرگردان دارد وافسد مفاسد آنکہ بہ اندک
نمایشے کسراب بقیعۃ یحسبہ الظمآن ماءً
از راہ رفتہ دست از طلب بدارد حتی اذا جاءہ
لم یجدہ شیئاً وبعد از اطلاع بصورت حال حاصلش
غیر حسرت ووبال نباشد نعوذ باللہ من ذلک

اور پیغمبرون کا طریقہ بھی یہی ہے اوران طرق و مذاہب
مین سب سے کامل و بزرگ ملت حنیفی و دین مصطفوی
ہے عالم کی تاریکیون اور حدوث کے تغیرات نے
ان لوگون پر کوئی اثر ہی نہین کیا وہ اپنی پاک طبیعت
ہی پر رہے اور ظلمات حدوث سے گذر کر دریاے وحدانیت
مین مستغرق ہوگئے لیکن اس طریقے مین بہت سی خطرات
و مہلکات مثل خطرات و خیالات فاسدہ و وساوس
وغیرہ کے ہین جو سالک کو بیابان طلب مین حیران
و سرگردان رکھتے ہین جن مین سب سے بُری
یہ بات ہے کہ تھوڑی سی نمایش مین مثل سراب
کے جسے پیاسا پانی سمجھتا ہے سالک بھٹک کر طلب کی دست بردار
ہو جاتا ہے یہانتک کہ جب اسکے قریب جاتا ہے تو اسکو کچھ نہین پاتا اور موجودہ
حالت سے مطلع ہونیکے بعد اسکو حسرت و وبال کے سوا کچھ حاصل نہین ہوتا ایسا نعوذ

قولہ ومع ہذا ظہر وتجلی بالحد والشکل

اقول وبا این ہمہ ظاہر شد وتجلی فرمود در مراتب
تنزلات بہر شکل وبہر حد شیخ عبدالکریم جیلی در جیل
مواطن می نگارد الکلمۃ الثامنۃ والعشرون
فی التجلی وہو عبارۃ عن ظہور الحق بمعاینۃ
مایعلمہ من اللہ تعالی والتجلیات کثیرۃ
لاتحصی ویجمعہا اصول اربعۃ ہی تجلیات
الافعال وتجلیات الصفات وتجلیات الاسماء

یعنی باین ہمہ حق مراتب تنزلات مین ہر شکل اور حد مین ظاہر
اور متجلی ہوا شیخ عبدالکریم جیلی جیل مواطن مین لکھتے
ہین کہ اٹھائیسوان کلمہ تجلی کے بیان مین جو عبارت
ہے ظہور حق سے بمعاینہ اوس چیز کے جس کو وہ اللہ
سے جانتا ہے اور تجلیات اگرچہ بے شمار ہین
مگر چار اصول پر جمع کیے گئے ہین تجلیات
افعال تجلیات صفات تجلیات اسماء

تجلیات الذات - انتہٰی - و در جامع الاصول
است کہ تجلی عبارت از چیزیست کہ ظاہر شود برائے
قلوب از انوار غیوب و صاحب مفاتیح الاعجاز
شرح گلشن راز می طرازد تجلی کہ ظہور حق است بر
دیدہ دل پاک از روئے کلیت بر چار گونہ است
آثاری و افعالی و صفاتی و ذاتی آثاری آن است
کہ بصور جسمانیات کہ عالم شہادت است از بسایط
علوی و سفلی و مرکبات بہر صورت حضرت حق
را بیند و در عین رویت بہ جزم داند کہ حضرت
حق است این را تجلی آثاری خوانند و از جمیع
تجلیات آثاری تجلی صوری یعنی در صورت
انسان مشاہدہ نمودن اعلی و اتم است افعالی
آنست کہ حضرت حق بصفتے از صفات فعلی کہ
صفات ربوبیت اند متجلی شود و اکثر آن است کہ
تجلیات افعالی متمثل بہ الوان متلونہ نماید یعنی حق
را بصورت نور سبز و کبود و سرخ و زرد و سپید بیند
و صفاتی آنکہ حضرت حق بصفات سبعۂ ذاتیہ
اعنی حیوۃ و علم و ارادت و قدرت و سمع و بصر و کلام
متجلی شود و گاہ باشد کہ تجلی صفاتی متمثل بنور سیاہ
نماید و ذاتی آن است کہ سالک دران تجلی فانی
مطلق شود و علم و شعور و ادراک مطلقاً نماند و

اور تجلیات ذات انتہٰی اور جامع الاصول میں ہے
کہ تجلی وہ ہے جو قلوب کے لیے انوار غیب سے ظاہر
ہو اور صاحب مفاتیح الاعجاز شرح گلشن راز لکھتے
ہیں کہ تجلی سے مراد ظہور حق ہے چشم بصیرت پر اور وہ
بحیثیت کلیت چار طرح پر ہے آثاری اور افعالی اور
صفاتی اور ذاتی آثاری وہ ہے کہ صور جسمانیات میں یعنی
بسایط علوی و سفلی و مرکبات عالم شہادت کی ہر
صورت میں حضرت حق کو دیکھے اور یقین جانے کہ حق
ہی موجود ہے اسی کو تجلی آثاری کہتے ہیں اور کل
تجلیات آثاری سے تجلی صوری یعنی انسان کی صورت
میں مشاہدہ کرنا اعلا اور اتم ہے اور افعالی یہ ہے کہ حضرت
حق کسی صفت فعلی سے جو صفات ربوبیت میں ہے
متجلی ہو اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ تجلیات افعالی مختلف
رنگوں سے متمثل ہوتے ہیں یعنی حق کو بصورت نور سبز
یا کبود یا سرخ یا زرد یا سپید دیکھے اور صفاتی یہ ہے کہ
حضرت حق صفات سبعہ ذاتیہ یعنی حیات و
علم و ارادہ و قدرت و سمع و بصر و کلام
سے متجلی ہو اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ تجلی
صفاتی متمثل بہ نور سیاہ معلوم ہوتی ہے اور
ذاتی یہ ہے کہ سالک اوسی تجلی میں فانی ہو جائے
اور علم اور شعور اور ادراک مطلقاً باقی نہ رہے اور

تجلیات مذکورہ بحسب صفا و اوقات متجلی علیہ
متفاوت اند اگر حضرت حق را بیند کہ خود حضرت
حق است اتم و اکمل است زیرا کہ تحقق در ضمن این
زیادہ است و در جمیع مراتب تجلیات حضرت حق
را دیدن یا خود مظہر حق شدن در طریق تصفیہ
واقع است و شنیدن موسی علیہ السلام ندائے
انی انا اللہ و حدیث رأیت ربی فی احسن
صورۃ و من رآنی فقد رأی الحق شہود
عدول اند بر جواز تجلیات

تجلیات مذکورہ حسب صفا و اوقات متجلی علیہ مختلف
ہین اگر حضرت حق کو دیکھے کہ خود حق ہے یہ زائد اتم
اور اکمل ہے اس لیے کہ اس ضمن مین تحقیق زائد ہے
اور کل مراتب تجلیات مین حضرت حق کو دیکھنا یا خود
مظہر حق ہونا طریق تصفیہ مین ہوتا ہے۔ حضرت موسی
علیہ السلام کا آواز انی انا اللہ سننا۔ نیز یہ حدیث
کہ مین نے اپنے رب کو اچھی صورت مین دیکھا اور
جس نے مجھکو دیکھا اوس نے حق کو دیکھا یہ تجلیات کے
جواز پر شاہد عادل ہین۔

قولہ ولم یتغیر عما کان علیہ من عدم الشکل و عدم الحد بل الآن علی ما علیہ کان

اقول و باوجود این تجلیات متغیر نشد از صفتے کہ
بر آن بود بلکہ اکنون بر آن ست کہ بود چہ تغیر آنگہ
بود کہ حادث شود در آن ذات آنچہ از شیون
او کہ در و نباشد اولاً و لکنہ لم یحدث الا ما
کان من شانہ ان یظہر فیہ من صور التعینات
مع بقاء التنزیہ پس ظاہر گشت الآن مع ظہور
ہذہ الاکوان کما علیہ کان حیث لا اکوان
و صریح تر ازین ست آنکہ این ہمہ جزئیات متفرق
حادث ظہور یک ذات اند تعالی و تقدس در رنگ
آن کہ صورت زید مثلاً در مرایائے متعددہ نمودے
پیدا کردہ است ظہور یک ذات زید است این جا

یعنی باوجود ان تجلیات کے اوس صفت عدم شکل و عدم
حصر سے متغیر نہ ہوا بلکہ جس صفت پر پہلے تھا اوسی پر اب
بھی ہے کیونکہ تغیر اوسوقت ہوتا جب اوس ذات مین وہ
چیز حادث ہوتی جو اوسکے شیون مین پہلے سے نہ ہوتی
لیکن یہان تو وہی چیز حادث ہوئی ہے جسکے ظہور کو اوسکی
شان مقتضی ہوئی صور تعینات سے مع تنزیہ کے باقی رہنے کے
تو معلوم ہوا کہ اب بھی ان موجودات کی ظہور کے ساتھ وہ ویسا ہی ہے
جیسا کہ پہلے تھا اور اس سے زیادہ صریح یہ ہے کہ یہ سب جزئیات
متفرق حادثہ صرف ایک ذات حق کا ظہور ہے جیسے مثلاً
زید کی صورت متعدد آئینون مین ظاہر ہوئی اور زید
کی ایک ہی ذات کا سب جگہ ظہور ہے نہ وہان

نہ جزئیت واتحاد است ونہ حلول وسریان و
ذات زید باوجود این ہمہ بر صرافت اصلی خود است
ازین صور درو ہیچ نہ افزودہ ونہ کاستہ آنجا کہ ذات
زید است این صور را نامے ونشانے نیست تا با
وے نسبتے از جزئیت واتحاد وحلول وسریان کنند
سر ارشاد الآن کما کان ظاہر آمد چہ کہ در
مرتبہ کہ او تعالی است چنانچہ عالم را پیش از ظہور آنجا
گنجایش نباشد فلاجرم یکون الآن کما کان فافہم

جزئیت ہی نہ حلول نہ اتحاد ہے نہ سریان اور زید کی ذات
باوین ہمہ اپنی صرافت اصلی پر ہے انسے نہ اوسمین کچھ زیادتی
ہوئی نہ کمی جہان زید کی ذات ہے وہان اون کا نام
ونشان بھی نہین جو اوسکے ساتھ نسبت جزئیت اور
اتحاد اور حلول اور سریان ثابت کرین ارشاد الآن کما کان
کا راز ظاہر ہوگیا کیونکہ جس مرتبہ مین حق ہی وہان عالم
کی گنجایش جیسے قبل ظہور نہ تھی بعد ظہور بھی نہ ہوگی
تو بیشک وہ اب بھی ویسا ہے جیسا کہ تھا۔

قولہ ان الوجود واحد والالباس مختلفة ومتعددة

اقول وآن وجود مطلق بحیثیت اطلاق واحد
است والباس مختلف اند بہ اختلاف شیون
ومظاہر چنانکہ کثرت واختلاف صور امواج بحر
را متکثر نہ گرداند واسما مسمی را من جمیع الوجوہ
متعدد نہ کند دریا نفس زند بخار گویند متراکم شود ابر
خوانند فرو چکد بارانش نام نہند وچون روان گردد
سیل گویند وچون جمع شود وبدریا پیوند دہمان
دریا بود کہ بود ع فالبحر بحر علی ما کان
فی القدم + ان الحوادث امواج وانہار +
لا یحجبنک اشکال تشاکلہا + عمن تشکل
فیہا فہی استار + یعنی دریاے وحدت اصلی
بر ہمان قرار دریاے باقی ست ہمچنان یکجا خود است

یعنی وہ وجود مطلق اطلاق کی حیثیت سی یکتا ہی اور الباس
مختلف ہین باختلاف شیون ومظاہر جسطرح کثرت واختلاف
صور امواج دریا کو متکثر نہین کرتی اور اسما مسمی کو من جمیع الوجوہ
متعدد نہین کرتی دریا سانس لیتا ہے اوسکو بخار کہتی ہین اور
بخارات جب مجتمع ہوتی ہین انکو ابر کہتی ہین جب مینہ کیطرف متوجہ
ہوتی ہین اونکو بارش سی تعبیر کرتی ہین اور جب وہ جاری ہوتا ہے
اوسکو سیل کہتی ہین اور جب جمع ہوکر دریا سے ملجاتا ہی تو بھی وہی دریا
رہتا ہی جو پہلی تھا ع دریا دریا ہی جیسا کہ قدم مین تھا + حوادث
موجین اور نہرین ہین + تجھکو ان شکلون کا ظاہر ہونا اوس
وجود سے حجاب مین نہ ڈالے جو ان شکلون مین ظاہر ہوا ہے
کہ یہ شکلین اوس کے حجابات ہین یعنی دریاے وحدت
اصلی بدستور دریاے باقی ہے اور اوسی طرح اپنی جگہ پر ہے

و این کثرت که ظاهر شده غیر می نماید وجودے ندارد غیر از هستی دریا بلکه موجهاے دریا است اما ازوگه بظاهر اسماے الٰہی است وجہ بیاے اوست از آن روکه صور حقایق امکانی است پس باید که ترا این شکلها محجوب نگرداند که تو ہم یکے از آنہائی چه بدانستی که این شکلها پوشش آن حقیقت اند باید که بر تو پوشیده نماند و از نظر تو پوشیده نگرداند حقیقت را و این اختلاف قادح وحدت حقیقت ذاتی ہم نیست چه وجود وے تعالی ذاتی وی است زیرا که او عین وجود است و ثبوت الشئی لنفسه ضروری است و سلب الشئی عن نفسه البته محال است واما وجود ممکنات عبارت از ظهور وجود حق است در حقائق ایشان بآن معنی که چون ممکنی از ممکنات را شرائط وجود عینی متحقق گردد وے را نسبتے خاص مجهول الکیفیت بظاهر وجود که بمنزله مرآت است مر باطن وجود را پیدا شود که بجهت آن مناسبت احکام و آثار عین ثابته آن ممکن در مرآت آن ظاهر وجود منعکس گردد و ظاهر وجود بآن احکام و آثار منصبغ و متعین نماید و اسماء و صفات وے بآن قدر خصوصیت شانی که عین ثابته آن ممکن صورت علمیه آنست تقاضا کند

یہ کثرت جو ظاہر ہوکر غیر معلوم ہوتی ہے اسکا وجود ہی نہین سواے دریا کی وجود کے بلکہ یہ ایسی موجین ہین ایسلیے کہ اسماء الٰہی کی مظاہر ہین اور اوسکی نہرین ہین ایسلیے کہ حقایق امکانی کی صورتین ہین لہذا تجھکو یہ چاہیے کہ ان شکلونکے محجوب نہ ہونا چاہیے کیونکہ تو بھی اونھین مین سے ہے جب تونے یہ جانا کہ یہ شکلین اوس حقیقت کی حاجب ہین تو تجھپر یہ امر مخفی نہ رہنا چاہیے تاکہ تیری نظر سے یہ شکلین حقیقت کو پوشیدہ نہ کرسکین اور یہ اختلاف وحدت حقیقت ذاتی کے بھی مضر نہین کیونکہ وجود حق تعالی ذاتی ہی اس لیے کہ وہ عین وجود ہی اور شی کا ثبوت اپنے لیے ضروری ہے شی کی نفی اپنی ذات سے البتہ محال ہے اور وجود ممکنات سے مراد وجود حق کا ظہور ہی اونکے حقایق مین اس طرح کہ جب کسی ممکن مین وجود عینی کی شرائط موجود ہوتی ہین تو اوس ممکن کو ایک خاص نسبت مجہول الکیفیت ظاہر وجود سے جو باطن وجود کیلیے آئینے کی طرح ہے پیدا ہوجاتی ہے جس مناسبت کی وجہ سے اوس ممکن کے عین ثابت کے احکام و آثار اوس ظاہر وجود کے آئینے مین منعکس ہوجاتے ہین اور ظاہر وجود اون احکام و آثار سے رنگین و متعین معلوم ہوتا ہی اور اوسکی اسماء و صفات اوس قدر خصوصیت شان سی کہ جس کا اوس ممکن کا عین ثابت یعنی صورت علمیہ تقاضا کرتی ہی

ظاہر گردد پس ظاہر وجود منصبغ بآن احکام و آثار
موجود می باشد از موجودات عینی و خارجی و مراد
به انضمام و اقتران و معیت وجود حق بہ ماہیت
ظہور آن نسبت است میان ایشان و از مقتضیات
آن نسبت ظہور ماہیت در خارج و ترتب احکام
خارجیہ وے بروے و غیریت وجودات خاصۂ
اشیاء با وجود منبسط در مشاعر و مدارک است فقط
و اضافت وجود حقیقی کہ مبدأ آثار است بسوے
عالم وہم و خیال است فافہم و خض فیہ
فان المقام دقیق و تطور بہ شیونات مختلفہ و
تلبس بہ الباس متعددہ خود از قرآن مجید ثابت
است قال اللہ تعالی کل یوم ہو فی شان
و بل ہم فی لبس من خلق جدید پس
او تعالی چہ در تجلیات وجودی و چہ در شہودی
در ہر آن باسمی دیگر و صفتے دیگر ظاہر شود و ہر دم
بصورتے دیگر بر آید و ہر ممکن در ہر آنے بعدم
می رود و در ہمان آن مماثل اول بوجود می آید
و تجلی تکرار ندارد چہ ہر آن فناء صورتے و بقائے
صورتے دیگر حاصل می گردد و موجب فناء و
بقائے تجلیات متعاقبہ است و موجود فنا غیر موجود
بقاء بود انتہی مولانا شاہ ولی اللہ محدث در سطعات

ظاہر ہوتے ہین تو ظاہر وجود ان احکام و آثار سے رنگین
منجملہ موجودات عینی خارجی کے ایک موجود ہوتا ہے
اور انضمام اور اقتران اور معیت وجود حق سے مراد
اوس نسبت کا ظہور ہے جو اون مین ہے اور اوس نسبت کے
مقتضیات سے ماہیت کا ظہور خارج مین اور
اوس کے احکام خارجیہ کا اوس پر مترتب ہونا
اور وجودات خاصۂ اشیاء کی غیریت وجود منبسط کی
ساتھ حواس اور ادراک مین ہے اور اضافت وجود
حقیقی کہ جو مبدأ آثار ہے عالم وہم و خیال کی طرف
ہے پس سمجھو اور اس مین غور کرو کیونکہ یہ مشکل مقام
ہے اور تطور شیونات مختلفہ و تلبس بالباس متعددہ
خود قرآن مجید سے ثابت ہے اللہ تعالی فرماتا ہے
کہ ہر دم وہ نئی شان مین ہے۔ اور بلکہ وہ لوگ جدید
پیدائش سے شک مین ہین۔ پس اللہ تعالی تجلیات
وجودی اور شہودی مین ہر وقت ایک نئے اسم اور نئی
صفت سے ظاہر ہوتا ہے اور ہر وقت نئی صورت مین
جلوہ گر ہوتا ہے اور ہر ممکن ہر وقت معدوم ہوتا ہے اور اوسی
وقت مثل سابق موجود ہوتا ہے اور تجلی مکرر نہین ہوتی کیونکہ ہر وقت
ایک صورت کی فنا سے دوسری صورت کی بقا حاصل ہو جاتی ہے
اور فنا و بقا کا سبب پے در پے تجلیات ہین اور موجود فانی موجود
باقی کا غیر ہوتا ہے انتہی مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلوی سطعات مین

می فرماید کہ بواسطہ این تجلی ثابت شد ذات الٰہی
را ارادہ متجددہ واین غیر ارادہ ایست کہ حکیم آنرا
عین ذات می گویند وغیر ارادہ کہ متکلم بتکلف اثبات
آن نماید تفصیل این اجمال آن کہ ضوء لازم آفتاب
است و دائم بدوام آفتاب لیکن اثر خاص ضوء
در جسم خاص در یک وقت حادث می شود نہ در
اوقات دیگر بسبب استعداد طاری پس وقت
نصف النہار سنگ را گرم ساخت و ساعت کذا یخ را
گداخت واین فعل ضوء دائم بدوام آفتاب متجدد شد
بحقیقت سلسلہ جنبانی این تجدد از استعدادات
ارضیہ بودہ است وبسوی ہمین معرفت اشارہ کردہ شد
در قول حق کل یوم ھو فی شان انتہی ابو طالب
مکی در قوت القلوب نوشتہ لا یتجلی الحق فی
صورۃ واحدۃ لشخص واحد مرتین ولا
فی صورۃ واحدۃ لاثنین والا یلزم التکرار
فی التجلی وھو عبث ویتعالی الواحد الحق
عن العبث سوال اگر کسی گوید کہ از عدم تکرار
تجلی لازم می آید کہ معدوم بعینہ معاد نگردد واین مستلزم
دو فساد است یکے بطلان جزاء مکلفین در دنیا و
آخرت جزا کہ مکلف در وقت جزا غیر آنست کہ
در وقت عمل بود دوم حشر اجساد وجزای اعمال و

فرماتے ہین کہ اس تجلی کی وجہ سے ذات الٰہی مین
ارادۂ متجددہ ثابت ہوا یہ علاوہ اوس ارادہ کے ہے جسکو
حکما عین ذات کہتے ہین نیز علاوہ اوس ارادہ کے جس کو
متکلمین تکلف سے ثابت کرتے ہین تفصیل اس اجمال کی یہ
ہے کہ ضوء لازم آفتاب ہے اور ہمیشہ آفتاب کے ساتھ
ہے لیکن ضوء کا اثر خاص جسم خاص مین ایک وقت
خاص مین پیدا ہوتا ہے نہ دیگر اوقات مین بسبب
استعداد موجود کے یعنی دوپہر کے وقت تو وہ پتھر کو گرم
کر دیتی ہے اور اوسی وقت برف کو بھی پگھلا دیتی ہے
اور اسی سبب سے ضوء کا فعل ہمیشہ آفتاب کے وجود سے
حقیقتا پیدا ہوتا رہتا ہے اور اسی تجدد کی سلسلہ جنبانی استعدادات
ارضیہ سے ہوئی ہے اور اسی معرفت کی طرف اللہ تعالے
کے اس قول مین اشارہ ہے کہ ہر دم وہ نئی شان مین ہے
ابو طالب مکی نے قوت القلوب مین لکھا ہے کہ حق ایک صورت مین ایک
شخص کیلیے دوبار تجلی نہین کرتا اور نہ ایک صورت مین دو کیواسطے
اگر ایسا ہو تو تجلی مین تکرار لازم آوے جو فعل عبث ہے اور حق
فعل عبث سے پاک ہے سوال اگر کوئی کہے کہ تجلی کی تکرار نہ ہونے
سے لازم آتا ہے کہ معدوم بعینہ معاد نہوا اور یہ دو فساد دونون
کو مستلزم ہے ایک مکلفین کی دنیا و آخرت مین جزا باطل
ہونے کو کیونکہ مکلف جزا کے وقت اوس کا غیر ہے
جو عمل کے وقت تھا دوسری حشر اجساد اور جزای اعمال کو

حشر اجساد ثابت شدہ است شرعًا و کشفًا جواب
مبناء ثبوت این امر بر اتحاد در ذات و حقیقت
است و آن منافی اختلاف در صور و احوال و
نشآت نیست پس گویم کہ حقیقت آدمی بل حقیقت
ہر ذرۂ از عالم بالنسبۃ الی ذاتہ وحقیقتہ
لا الی علم موجدہ نیستی است کہ برابطۂ وجودی
علمی کہ صورت معلومیت او را در علم قدیم حق تعالیٰ
بود از فیض وجود حق وجود بروے بحسب قابلیت
وی عارض میگردد قال تعالیٰ اولا یذکر الانسان
انا خلقناہ من قبل ولم یک شیئا پس از
یافتن این ہستی کہ او را عارضی است بموجب کل
شئ یرجع الی اصلہ ہر دم او را باصل خویش
کہ نیستی است بالذات میل حاصل میشود و لیکن
بسبب مدد یکہ از صفت بقاء حق دمبدم بوے
می پیوندد از فناء محفوظ میماند و از بقاء محظوظ می شود
ازین جہت ہیچ وقت اثر موجدی و خالقی حق از
وے منقطع نباشد ہر چند او را از وصول آن اثر
آگہی نبود و الیہ الاشارۃ بل ھم فی لبس من
خلق جدید ؎ ہر نفس نو می شود دنیا و ما
بے خبر از نو شدن اندر بقا + عمر ہمچون جوے نو نو
می رسد + مستمری مے نماید در جسد +

حشر اجساد شرع اور کشف دونون سے ثابت ہین
جواب ان باتون کا مبناء ثبوت ذات اور حقیقت کے
اتحاد پر ہے جو اختلاف صور و حالات و نشآت کے
منافی نہین تو مین کہونگا کہ حقیقت انسان بلکہ ہر ذرہ
عالم کی بنظر اپنی ذات وحقیقت کے نہ بنظر اپنے موجد کے
علم کے نیستی ہے جسپر اوس وجود علمی کی رابطے سے جو اوسکی
صورت معلومیت کو علم قدیم حق تعالیٰ سے تھا وجود حق
کے فیض سے اوسکی استعداد کے موافق وجود اوسکو عارض
ہوتا ہے ۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ کیا یاد نہین کرتا
انسان کہ ہم نے اوسکو پیدا کیا حالانکہ اوس سے قبل وہ
کچھ نہ تھا پس اس عارضی وجود پانے سے بسبب اسکے کہ
ہر چیز اپنی اصل کیطرف پلٹتی ہے ہر وقت اوسکو بھی اپنی
اصل یعنی نیستی کیطرف بالذات خواہش پیدا ہوتی ہے
لیکن اوس مدد کے سبب سے جو صفت بقاء حق سے وقتا
فوقتا اوسکو پہونچتی رہتی ہے فنا سے محفوظ رہتا ہے اور بقا سے محظوظ
ہوتا ہے اسوجہ سے کسیوقت ایجاد اور تخلیق کا اثر اوس سے منقطع
نہین ہوتا اگرچہ اوسکو اسکی خبر نہین ہوتی اور اسیطرف اس
آیت بل ھم فی لبس من خلق جدید مین اشارہ ہے ؎
دنیا ہر وقت نئی ہوتی رہتی ہے اور ہم دنیا کی حدت سے
بالکل بے خبر ہین + عمر مثل نہر کے پانی کی نئی ہوتی رہتی
ہے اور اس جسم مین وہ ہمیشہ رہنے والی معلوم ہوتی ہے

شاخ آتش چون بجنبانی بساز + در نظر آتش نماید
بس دراز + این درازی ہست از تیزی صنع +
می نماید صورت انگیزی صنع + پس ترا ہر لحظہ
مرگ ورجعت است + مصطفی فرمود دنیا ساعت ست
ہر دمے از وے ہمی آید الست + جوہر و اعراض
میگردند سیت + گر نمی آید بلی زیشان ولی آمدن
شان از عدم باشد بلے + در وجود آدمی جان و
روان + می رسد از غیب چون آب روان + صد ہزار
احوال آمد این چنین + باز سوی غیب رفتند ای امین +
حال ہر روزی بوے مانند نے + ہمچو آب اندر شش
کش بند نے + شادی ہر روز از نوع دگر + فکرت
ہر روز را دیگر اثر + واز ارباب نظر ہیچ کس ازین تجدد
آگہی ندارد لیکن شیخ ابوالحسن اشعری و اتباع او از
محققان اشاعرہ کہ سواد اعظم متکلمین اند در بعض
اجزاء عالم ای جمیع اعراض بہ تجدد امثال مطلع گردیدہ
وبقاء را من صفات سبعہ الٰہیہ داشتہ اند وحسبانیہ
کہ معروف بسوفسطائیہ اند در ہمہ اجزاء عالم چہ جواہر
چہ اعراض قائل تجدد امثال اند وہر یکے از فریقین
من وجہ خطا کردہ ووجہ خطاء ہر دو در تصفیہ سنے
شرح التسویہ نوشتہ ام کہ بر قول اشاعرہ وراء حقیقت
حق اثبات جواہر متعددہ میشود کہ اعراض متبدلہ

بنیٹھی ہلانے سے آگ دیکھنے مین بہت بڑی معلوم ہوتی ہے
حالانکہ یہ اوسکا بڑا معلوم ہونا ہلانی والی کی تیزی سے ہوتا ہے
پس تمہارے لیے ہر گھڑی موت اور رجوع ہے خود آنحضرت
کا ارشاد ہے کہ دنیا گھڑی بھر کی لیے ہے ہر وقت اوس سے صدے
الست آتی ہے جس سے جواہر و اعراض سب لیست ہو جاتے
ہین اگرچہ انسے بلی کی آواز نہین آتی لیکن انکا عدم سے آنا
ہی اقرار ہے جسم انسانی مین روح آب روان کیطرح آتی ہے
اور ہزارون حالات اوسپر گذرتی اور پھر غائب ہو جاتے
ہین روزانہ کا اوسکا حال مثل نئی کے ہے یا اوس نہر کی پانی کی
طرح جسکا بند نہ بندھا ہو ہر روز اوسکو ایک نئی قسم کی خوشی
پیدا ہوتی ہے اور ہر روز کی فکر سے ایک نیا اثر ہوتا ہے اور کوئی
عقلمند اس تجدد سے باخبر نہین سوای شیخ ابوالحسن اشعری اور
اونکی تابعین محققین اشاعرہ کی جو متکلمین کے سواد اعظم ہین وہ
بعض اجزای عالم یعنی کل اعراض مین تجدد امثال کی قائل ہوئے
ہین اور صفت بقا کو آٹھوین صفت صفات سبعہ الٰہیہ
سے قرار دیتے ہین اور حسبانیہ جو سوفسطائیہ کی نام سے مشہور
ہین وہ تمام اجزاء عالم جواہر اور عرض سب مین تجدد
امثال کے قائل ہین اور ہر ایک نے ایک طرح پر خطا
کی ہے جس کو تفصیل سے مین نے تصفیہ شرح تسویہ مین
لکھدیا ہے کہ اشاعرہ کی قول پر حقیقت حق کے علاوہ
متعدد جواہر کا اثبات ہوتا ہے کہ اعراض متجددہ متبدلہ

متجدده با آنها قائم اند حالانکه نمی دانند که عالم
بجمیع اجزائه اعراض متبدله متجدده اند که در عین
واحد وجود مجتمع شده اند و در هر آنے ازین عین زائل
میشوند و امثال آنها بوی متلبس می گردند جامیؒ
گوید ؎ بحریست نه کاهنده نه افزاینده +
امواج برو رونده و آینده + عالم چو عبارت از همین
امواج ست + نبود دو زمان بلکه دو آن پاینده +
در قول سوفسطائیه از سریان حقیقت واحد حق که در
جمیع اجزاء عالم بوده به صور و اعراض عالم متلبس
می شود و موجودات متعینه متعدده می نماید غافل
هستند و عالم را خیالے بے اصل می دانند حالانکه
ظهور نیست حقیقت واحده را در مراتب کونی جز
به این صور و اعراض چنانکه وجود نیست صور و اعراض
را در خارج بدون او و باقی درین مقام تفاصیل
دیگر اند این رساله گنجایش آن ندارد از شروح
فصوص در فص شیثی نقد النصوص وغیره و
دیگر کتب مبسوطه باید طلبید و نیز باید دانست که
آصف ابن برخیا در عرش بلقیس آنچه تصرف
کرده از کمال علم همین خلق جدید است چنانچه
صاحب نقد النصوص در فص سلیمانیه تفصیل آن
کرده است و در تعلیقات همین فص می گوید

اون جواہر کی وجہ سے قائم ہین حالانکہ اشاعرہ نہین
جانتے کہ عالم مع اپنے کل اجزاء کے اعراض متجدد و
متبدلہ ہین جو ایک ذات وجود مین جمع ہوئے ہین
اور ہر وقت اوس ذات سے زائل ہوتے اور ویسے
ہی اوس سے متلبس ہوتے ہین مولانا جامی فرماتے
ہین ؎ ایک دریا ہی جو نہ گھٹتا ہی نہ بڑھتا موجین اوسمین
آتی جاتی رہتی ہین + عالم سے مراد یہی موجین ہین جو
دو وقت بلکہ دو گھڑی بھی نہین ٹھیرتین اور سوفسطائیہ
کی قول پر جو حقیقت حق واحد کی سریان سی کہ جو اجزاء
عالم مین ہی اور اعراض و صور سی متلبس ہو کر موجودات متعینہ
اور متعددہ مین ظاہر ہوا ہے غافل ہین اور عالم کو خیالی
اور بے اصل جانتے ہین حالانکہ مراتب کونی مین ظہور
حقیقت واحدہ بجز ان صور اور اعراض کے نہین ہوا
جس طرح اونکا وجود فی الخارج بغیر اوسکے نہین پایا جاتا
باقی اس مقام مین اور بہت سی تفصیلین ہین جنکی اس
رسالہ مین گنجایش نہین فصوص کی شرحون مین سے
فص شیثی نقد النصوص وغیرہ مین اور دوسری
بڑی کتابون مین ڈھونڈھنا چاہیے اور یہ بھی جاننا
چاہیے کہ آصف ابن برخیا نے تخت بلقیس مین جو تصرف کیا وہ
خلق جدید کی کمال علم کیوجہ سی تھا چنانچہ صاحب نقد النصوص نے
فص سلیمانیہ مین اسکی تفصیل کردی ہے اور اسی فص کے تعلیقات مین کہتے ہین

قال بعضهم قدس اللہ سرہم عین واحد یعنی وجود
حق و ہستی مطلق بچندین ہزار صور ظاہر شدہ و ہر
صورتے کہ در ہر زمانے موجود اند معدوم می شوند و
مثل آن بہ تجلی اسم فاطر و خالق کہ از آن عین واحد
فائض می شود موجود می گردند و از غایت سرعت
احساس ہی نوان کرد و اگر صورتے در زمانے معین
و مکانی معین مثلاً در مشرق معدوم شود و در ہمان
زمان مثل آن در مغرب موجود گردد محال نیست
زیرا کہ جائز باشد کہ در یک مکان و یک زمان
چیزے معدوم شود و مثل آن موجود گردد ہمچنین مستحیل
نباشد کہ در یک زمان انچہ در مکانے معین مثلاً
در مشرق موجود و در مغرب معدوم گردد چون یک
عین است کہ باین صورتہا ظاہر می شود آن عین
واحد را مشرق و مغرب جنوب و شمال و فوق و تحت
یکسان است زیرا کہ نورش محدود و متناہی نیست
اوست کہ بصور صفات ممکنہ مصور و موصوف است
بہر صورت و صفت کہ در مشرق موجود است اگر
خواہد در مغرب موجود شود و در مشرق معدوم گردد
و اگر خواہد بالعکس زیرا کہ اوست کہ در جہات مختفی
میگردد چنانکہ دریائے محیط کہ در جہت مغرب و مشرق
و جنوب و شمال متموج می شود موجہا صور دریا عین دریا

کہ بعض صوفیہ قدس اللہ اسرارہم نے کہا کہ عین واحد یعنی
وجود حق اور ہستی مطلق بے شمار صورتون مین ظاہر ہوئی
اور ہر وقت ہر صورت موجود ہو کر معدوم ہو جاتی ہے
اور ویسی ہی اسم فاطر و خالق کے فیضان تجلی سے اس
قدر جلد موجود ہو جاتی ہے کہ محسوس نہین کیجا سکتی اگر
کوئی صورت کسی مقرر زمانے یا مقرر جگہ مین مثلاً مشرق مین
معدوم ہو جاے اور اوسی وقت ویسی ہی مغرب مین موجود
ہو جائے تو یہ محال نہین اس لیے کہ یہ بات جایز ہے کہ
ایک جگہ یا ایک وقت اگر کوئی چیز معدوم ہو جاے تو ویسی ہی
موجود ہو جاے اسی طرح یہ بھی محال نہین کہ ایک زمانہ مین
جو چیز کسی معین جگہ مثلاً مشرق مین موجود ہو مغرب مین
معدوم ہو جاے کیونکہ ایک ہی ذات ہے جو ان صورتون
سے ظاہر ہوتی ہے اوسے مشرق و مغرب جنوب و
شمال فوق و تحت سب برابر ہے اس لیے کہ اوس کا
نور محدود و متناہی نہین وہی ان صفات کی
صورتون سے مصور اور موصوف ہے جس صورت
اور جس صفت سے مشرق مین موجود ہے اگر چاہے
مشرق سے معدوم ہو کر مغرب مین موجود ہو جاے
یا اس کے برعکس اس لیے کہ وہی ہے جو جہات مین
مخفی ہوتا ہے جس طرح دریاے محیط مشرق و مغرب و جنوب و
شمال مین سطح آب موجین مارتا ہے موجین عین دریا

باشند وچنانکہ دریا دائم در تموج است نورش دائم در
تجلی است وصور مختلف کہ دائم محسوس اند ظاہر
خدا اند ووجود عین واحد واز جہات مقدس باطن
خدا است انتہی

ہوتی ہین اور جس طرح دریا ہمیشہ تموج مین ہے
نور حق بھی ہمیشہ تجلی مین ہے اور صور مختلف جو ہمیشہ
سے محسوس ہین ظاہر حق ہین اور وجود عین واحد
جہات سے مقدس باطن حق ہی انتہے

قوله وان ذلك الوجود حقيقة جميع الموجودات وباطنها

اقول وآن وجود مطلق حقیقت کل موجودات
است وباطن آنہا وحقیقت شئ مشاہدہ ربوبیت
است بمعنی انه تعالی هو الفاعل كل شئ والمقيم
له بحيث لا هوية قائمة بنفسها مقيمة لكل
شئ سواه وباطنیت حقہ در مظاہر موجودات از
ادعیۂ ماثورہ نیز ثابت است کہ وانت الباطن
فلیس دونك شئ وگویم نیز باطن بودن او مر اشیا
را مراد آن داشتہ شود کہ لا شئ دونہ دیگر ہمہ
خیال است مولانا روم می فرماید ؎ ما عدمہائیم
وہستیہائے ما * تو وجود مطلقی فانی نما * جملہ
معشوق است وعاشق پردۂ * زندہ معشوق است
عاشق مردۂ * پس حقیقت موجودات ہمہ اوست و
دیگر وہم وخیال ۔ شیخ الرئیس ابوعلی ابن سینا در
فصل سادس فن اول الٰہیات شفا مے گوید
کل ما سوا الواجب الوجود الواحد فی نفسه
باطل وشیخ اکبر در فص یوسفی می فرماید فاعلم انك

یعنی وہ وجود مطلق کل موجودات کی حقیقت اور اون کا
باطن ہی حقیقت شئ سے مراد ربوبیت کا مشاہدہ ہی اس طرحپر
کہ اللہ تعالیٰ ہر شئ کا فاعل اور قیوم ہی اس حیثیت سی
کہ کوئی ہویت قائم بذاتہ وقیوم لغیرہ اوسکی سوا نہین اور حق
کی باطنیت مظاہر موجودات مین اون دعاؤن سی بھی
جو حدیث مین مروی ہین ثابت ہی کہ تو باطن ہی تیرے
سوا کوئی چیز نہین مین کہونگا کہ اوسکے اشیاء کی باطن
ہونے سے یہ مقصود رکھا گیا ہی کہ کوئی چیز اوسکے غیر
نہین باقی سب خیال ہی مولانا روم فرماتے ہین ؎
کہ ہم اور ہماری ہستیان معدوم ہین تو وجود مطلق ہی فانی کا
ظاہر کرنیوالا سب کچھ معشوق ہی ہی عاشق صرف ایک پردہ ہے
معشوق ہی زندہ ہی اور عاشق مردہ ہے پس تمام موجودات کی حقیقت
حق ہی ہے اوسکے علاوہ وہم وخیال ہی شیخ الرئیس ابوعلی
ابن سینا چھٹی فصل فن اول الٰہیات شفا مین لکھتے
ہین کہ واجب الوجود یکتا کے علاوہ ہر چیز فی نفسہ
باطل ہے اور شیخ اکبر فص یوسفی مین لکھتے ہین کہ تم

خیال وجمیع ما تدرکہ مما تقول فیہ سواء	خیال ہو اور تمام وہ چیزیں جنکو ماسوا کہکر ادراک کرتی ہو
خیال فالوجود ای الکونی کلہ خیال فی	وہ بھی خیال ہیں پس وجود کونی بالکل خیالی ہی اور وجود
خیال والوجود الحق انما ھو اللہ خاصۃ	حقیقی اللہ سی مخصوص ہی بحیثیت ذات کی اور اوسکی عین ہونکی
من حیث ذاتہ وعینہ لامن حیث اسمائہ	نہ بحیثیت اوسکی اسماء کی مین کہونگا کہ یہ اسلیے کہا کہ شیخ اکبر کے
گویم چرا کہ نزد ایشان اسم من وجہ عین مسمی و من وجہ	نزدیک اسم ایک طرح سی عین مسمی ہی اور ایک طرح سی غیر جیسا کہ
غیر او می باشد کما فی آخر الفص الادریسی	آخر فص ادریسی مین ہی پس اسم بحیثیت ذات مسمی کا عین ہی اور
فالاسم عین المسمی من حیث الذات وغیر	بحیثیت اپنی معنی مخصوص کی مسمی کا غیر ہی انتہی اور باطنیت حق
المسمی من حیث ما یختص بہ المعنی انتہی و	عالم کیلیے اس سی مراد مرتبہ وحدت ہی کیونکہ کوئی تعین اس
باطنیت حق مر عالم را عبارت از مرتبہ وحدت است	سے پہلے نہین اس لیے وہی وحدت ہر حقیقت الٰہیہ وکونیہ
چہ کہ تعینی قبل آن نیست فکذا کانت ھی باطن	کی باطن ہوگی اور ہر باطن کی باطن اور باطن غیب ہویت
کل حقیقۃ الٰھیّۃ وکونیّۃ وابطن کل باطن	مقدسہ ہی اس لیے کہ اللہ تھا اور کوئی چیز اوسکی ساتھ نہ تھی
وبطون غیب ہویت مقدسہ است زیرا کہ کان اللہ	تو کیونکر اوسکے غیر کیلیے کوئی چیز ہوگی حالانکہ وہ اسوقت بھی
ولاشئ معہ فکیف لغیرہ شئ وھو الآن	ویسا ہی ہے جیسا کہ تھا کیونکہ جو چیز اوسکی غیر یا اوسکی سوا
علی ما علیہ کان لان ما یفرض غیر اللہ وسواہ	فرض کیجایگی اوسکا استقلال بہ شیئیت صحیح نہوگا کیونکہ
لا یصح استقلالہ بشیئیۃ لیکون بنفسہ	وہ چیز اپنی ذات مین اس سی برتر ہوگی کہ شیئیت سی ادراک
فضلاً عن ان یکون مدرکا بھا فالشئ	کیجائے پس شئ درحقیقت اللہ ہی ہی اسلیے اسکو نظرین
حقیقۃ انما ھو اللہ فلذا لا یدرکہ الابصار	ادراک نہین کرتین اور فکرین نہین پاتین کیونکہ حقایق
ولا ینالہ الافکار لان الحقایق لا تحققہ	اوسکو ثابت نہین کرتی بلکہ وہ حقایق کو ثابت کرتا ہے
وھو یحققھا لانھا لا ھویۃ لھا الا ھویتہ	اسلیے کہ حقایق کی ہوئیت ہوئیت حق تعالے سی
وابطن الظہورات تجلی اول است وآن عبارت	ہے اور ابطن ظہورات تجلی اول ہے جس سے
از ظہور ذات است نفسھا لنفسھا فلیس قبلہ	مراد ظہور ذات بذاتہ لذاتہ ہے تو اسس سے قبل

ظهور لیکون ابطن منه و باطن اطلاق ظاهر الوجود
نیز این را گویند و باطن روح محمدی نیز و باطن
ارواح من سواه من الکمل تجلی ثانی است
که آن اطلاق ظاهر الوجود است و باطن وجود
باطنی شیون مندرجه اندر وحدت و باطن ممکنات
اعیان ثابته اند که حقایق ممکنات اند در حضرت علم

کوئی ظهور نهین جو به نسبت اوس کے زیاده پوشیده هو اور
اوسی کو باطن اطلاق ظاهر الوجود بھی کهتے هین اور باطن
روح محمدی بھی اور آنحضرت کے سوا اور کاملین کی ارواح
کا باطن تجلی ثانی هے جسکو اطلاق ظاهر الوجود کهتے هین اور وجود
باطنی کا باطن وه شیون هین جو وحدت مین مندرج هین اور
باطن ممکنات اعیان ثابته هین جو حقایق ممکنات هین حضرت علم مین

قوله وان جمیع الکاینات حتی الذرة لا تخلو عن ذلک الوجود

اقول جمیع کاینات حتی ذره از ان وجود خالی
نیست کاینات ای موجودات اعم از آنکه خارجیه
باشند یا ذهنیه چه که این همه عکس مهرویان بستان
حقیقی حق اند و انفصال عکس از ذات محال است
تفصیل این اجمال آنکه همه آثار معقوله و محسوسه
که همانند معبر بعالم باعتبار منشأ موجودیت خود الا
یکی بیش نیست صرف وحدت است نه کثرت
مانند هیولای عناصر و موالید بر مذهب اشراقیین
که جوهری بسیط است و جوهری در و حلول نکرده
و از مرکز عالم تا کره اثیری یک شخص است و اختلاف
صور عناصر و موالید نزد آنها از اعراض ویست و
اصحاب جوهر فرد را نیز غیر ازین گفتن که تنوع ماهیات
جسمیه از قبیل اعراض است و مشائین را نیز ازین
گفتن که اختلاف تشخصات افراد نوع واحد از همین

یعنی کل کاینات یهان تک که کوئی ذره اوس وجود سے خالی
نهین مین کهتا هون که کائنات یعنی موجودات وه خارجیه
هون یا ذهنیه کیونکه یه سب بستان حقیقی حق کے ماهرویان
شیونات کی عکس هین اور عکس کا ذات سے علحده هونا محال
هے اس اجمال کی تفصیل یه هے که تمام آثار معقوله و محسوسه
معبر بعالم بنظر اپنے منشأ موجودیت کی ایک سے زائد نهین
جو صرف وحدت هے نه کثرت جیسے عناصر اور موالید کا
هیولی جو بر مذهب اشراقیین ایک جوهر بسیط غیر مرکب
هے جسمین کسی دوسرے جوهر نے حلول نهین کیا هے اور مرکز
عالم سے کره اثیری تک ایک هی تشخص هے اور اختلاف صور عناصر
اور موالید اونکے نزدیک اوسکے اعراض سے هے اور اصحاب
جوهر فرد کو بھی اس کهنے کے سوا که ماهیات جسمیه کا مختلف
هونا اعراض کے قبیل سے هے اور مشائین کو بھی اس کهنے
کے سوا که نوع واحد کی افراد کی تشخصات کا اختلاف اسی

قبیل است چارہ نیست پس جائز است کہ بدین
گونہ آثار کثیرہ را با حضرت وجود حق ہمچنین
نسبت باشد بلا تشبیہ کہ اعراض را با جواہر و این
تکثر آثار بمقتضای اعیان ثابتۂ آنہا است در
باطن علم حضرت حق کہ ہمان ست ما بہ الموجودیہ
حقیقتہ بظاہر الوجود علی اوقاتہا نمایان اند
و می شوند و خواہند شد و ہمین اند معنی خلق و تکوین
عالم پس اینہا غیر حضرت حق نیند بدین معنی کہ در
مرتبۂ نمایش ظاہری نیز وجودے متاصل و مباین
ازو ندارند چنانچہ عرض را غیر از وجود جوہر نمی باشد
و این عین وے نیستند چنانچہ اعراض جسمیہ جسم
نمی باشند پس من وجہ غیر حق اند یعنی ذات عالم
وجود حقیقی نیست کہ سلب ہستی ازو ممتنع باشد و
من وجہ عین اند یعنی در مرتبۂ موجودیت ظاہرہ
مباین ازو کما ہو فی الوہم والخیال یافتہ نمی شوند
یعنی حق تعالے بہ حقیقت ہستی محض است و عالم
من وجہ ہست و من وجہ نیست و مع ہذا مورد و مصدر
بسی از آثار وجودیہ می شود و ہمین معنی دارد کہ من وجہ
ہست و من وجہ نیست و ازین ست کہ او تعالی خود را
می ستاید کہ ھو الاول و الاخر و الظاھر و الباطن و ھو بکل شیٔ علیم

قبیل سے ہے چارہ نہین تو جایز ہے کہ اس طرح پر
آثار کثیرہ کو وجود حق سے بلا تشبیہ وہی نسبت ہو جو
اعراض کو جواہر سے ہے اور اون آثار کی کثرت اونکی
اعیان ثابتہ کی اقتضا سی باطن علم حضرت حق مین جو حقیقتا
ما بہ الموجودیت ہی ظاہر وجود مین اپنی اوقات پر ظاہر ہوئے
اور ہوتے ہین اور ہونگے اور یہی خلق اور تکوین عالم
کی معنی ہین لہذا یہ غیر حق نہین ہین اس طرح کہ مرتبۂ
نمایش ظاہری مین بھی کوئی اوس سے علیحدہ وجود
نہین رکھتے چنانچہ عرض کا وجود جوہر کے سوا نہین
ہوتا اور یہ سب اوسکے عین بھی نہین ہین اس طرح کہ
بذاتہ موجود حقیقی نہین ہین جیسے اعراض جسمیہ جسم نہین
ہوتے تو ایک طرح سے غیر حق ہین یعنی ذات عالم موجود
حقیقی نہین جس سی نفی وجود ممنوع ہوا اور ایک طرح سے
عین ہین یعنی مرتبۂ موجودیت ظاہر مین اوس سی وہم
و خیال کی طرح علیحدہ نہین پائے جاتے یعنی حق تعالے
درحقیقت ہستی محض ہی اور عالم ایک طرح سے ہے بھی اور
نہین بھی ہی اور با این ہمہ بہت سی آثار وجودیہ کا سبب
صدور و ورود ہو جاتا ہی اور اسی لیے عالم ایک طرح سی ہے اور
ایک طرح سی نہین ہی اور اسیوجہ سی اللہ تعالی اپنی تعریف مین فرماتا
ہی کہ وہی اول اور آخر اور ظاہر و باطن ہی اور وہی ہر چیز کا عالم ہے

قولہ و انّ ذلک الوجود

اقول چون در مرتبۂ اولی تعدد اطلاق وجود بر چار معنی
ثابت شد لاجرم موہمی وہم می تواند کرد کہ بر تقدیر وجود
مصدری وجود چگونہ موجود فی الخارج میتواند شد چرا کہ آن
اعتباریست پس عین واجب چہ سان می تواند شد لہذا میفرماید

مین کہتا ہون جب مقدمۂ اولیٰ مین تعدد اطلاق وجود چار
معنی پر ثابت ہوا تو خیال کرنیوالا ضرور یہ خیال کرسکتا ہی
کہ درصورت وجود بمعنی مصدری کسطرح وہ فی الخارج موجود
ہوسکتا ہی کیونکہ وہ اعتباری ہی تو عین واجب کیسے ہوسکتا ہی لہذا فرماتے ہین

قوله ليس بمعنى التحقق والحصول لانهما من المعانى المصدرية ليسا موجودين
فى الخارج ولا يطلق الوجود بهذا المعنى على الحق سبحانه تعالى الموجود فى الخارج
تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل عنيا بذلك الوجود الحقيقة المتصفة بهذه الصفات
اعنى وجودها بذاتها ووجود ساير الموجودات بها وارتفاع غيرها فى الخارج

اقول وبہ تحقیق وجود بمعنی تحقق وحصول نیست
کہ آن معانی مصدریہ اند واز قبیل معقولات ثانیہ
کہ در برابر وے امرے نیست در خارج بلکہ ماہیات
را عارض می شوند در تعقل چنانکہ محققین حکما و
متکلمین تحقیق آن کردہ اند ووجود باین معنی بر حق
سبحانہ تعالی اطلاق کردہ نمی شود بلکہ مراد از وجود
آن ست کہ حقیقی باشد کہ ہستی وے بوی باشد
یعنی بذات خود وہستی موجودات بوی فی الحقیقہ
غیر وے موجود نیست در خارج وباقی موجودات
عارض وی اند وقائم بوے واطلاق وجود بر
حق تعالی بہمین معنی ثانی ست ؎ ہستی
بقیاس عقل اصحاب قیود ÷ جز عارض اعیان
حقایق ننمود ÷ لیکن بہ مکاشفات ارباب شہود

مین کہتا ہون کہ حقیقتًا وجود بمعنی تحقق وحصول جو
معانی مصدریہ مین نہین ہی اور نہ معقولات ثانیہ کے
قبیل سی کیونکہ اوسکے برابر کوئی امر خارج مین نہین بلکہ
تعقل مین ماہیتون کو عارض ہوتی ہین چنانچہ
محققین حکما اور متکلمین نے اسکی تحقیق کی ہی اور وجود
کا اس معنی مین حق پر اطلاق نہین کیا جاتا ہی بلکہ
وجود سی مراد یہ ہی کہ حقیقی ہو جسکی ہستی خود اوس سی ہو
یعنی بذات خود اور موجودات کی ہستی اوسکی ذات سی ہو
اور درحقیقت اوس کا غیر فی الخارج موجود نہین اور
باقی موجودات اوس کے عارض اور اوسی سے قائم ہین
اور وجود کا اطلاق حق تعالی پر اسی دوسرے معنی پر ہی ؎
وجود۔ اصحاب قیود کو قیاس عقل پر سوا عارض اعیان حقایق
کی اور کچھ نہین لیکن ارباب شہود کی مکاشفات سی معلوم ہوتا ہے

اعیان ہمہ عارض اند و معروض وجود + و قیام وجود بذاتہا دفعًا للتسلسل است و وجود دیگران ازان دفعًا لاجتماع النقیضین۔

کہ اعیان خود عارض ہین اور وجود معروض ہی اور وجود کا قیام خود اپنی ذات مین یہ تسلسل کا دافع ہی اور دوسرون کا وجود اوس سی یہ اجتماع النقیضین کا دافع ہے۔

قوله وان ذلك الوجود من حيث الكنه لا ينكشف لاحد

اقول و آن وجود مطلق من حیث ذات منکشف احدے نیست چرا کہ اطلاقش ذاتیست وادراک بے تعین مسبوق نمی شود و در صورت تعین تقید است ولا تقید فیہ ولا علم ولا کشف تفصیل این اجمال آن کہ ذات حق سبحانہ در مرتبۂ غیب ہویت از احاطۂ عقول و افہام متعالی وازین وجہ ہیچ ادراک را باو راہ نیست چہ این مرتبہ محیط است بسائر مراتب تنزلات پس ہیچ کدام ازان مراتب احاطہ بران نتوان کرد بلکہ آنچہ در عقول و افہام خواہ ملکی خواہ بشری در آید مرتبۂ از مراتب مجالی شعوری آنحضرت است چہ ہمچنانکہ حق تعالی در مظاہر عینی بحسب اختلاف استعدادات و قابلیات بصور مختلفہ تجلی دارد در مجالی علمی نیز بہمان منوال بصور مختلف ظاہر است و ہر فردے از افراد او را بہ صفتے کہ درو ظاہر است می ستاید و از دیگر صفات کہ او را ازان حظ نیست تنزیہ می نماید الا انسان کامل کہ محیط بجمیع

مین کہتا ہون کہ وہ وجود مطلق بحیثیت ذات کسی پر بھی نہین کھلتا کیونکہ اوسکا اطلاق ذاتی ہے اور ادراک بغیر تعین فرض کیے نہین ہوتا اور در صورت تعین تقید ہے اور ذات حق مین نہ تقید ہی اور نہ علم اور نہ کشف اس اجمال کی تفصیل یہ ہی کہ ذات حق مرتبۂ غیب ہویت مین عقل اور فہم کے احاطہ سی برتر ہے اسی وجہ سے کسی ادراک کا اوس مین دخل نہین کیونکہ یہ مرتبہ کل مراتب تنزلات کو محیط ہی لہذا کوئی مرتبہ اوسکا احاطہ نہین کرسکتا بلکہ جو کچھ عقلون اور سمجھون مین آتا ہی خواہ وہ ملکی ہون یا بشری وہ سب اوس کے مراتب اور مجالی علمی سے ہے کیونکہ جسطرح حق مظاہر عینی مین حسب اختلاف استعدادات و قابلیات مختلف صورتون سے متجلی ہی اسی طرح مجالی یعنی مراتب علمی مین بھی مختلف صورتون سے ظاہر ہے اور ہر فرد اوس کی تعریف اوسی صفت سے کرتا ہے جو اوس مین ظاہر ہے اور دوسری صفات سے جنکا حظ اوس کو نہین تنزیہ کرتا ہی سوائے انسان کامل کے جو کل

حقائق است و را بجمیع صفات کمال بلسان
حال و بال و مقال می ستاید و این مرتبۂ
حضرت ختمی است که مبعوث به مقام محمود است
و لواء حمد مخصوص اوست و لهذا مسمی از مشتقات حمد
شده گاه باسم مفعول و گاه بصیغۂ مبالغہ و گاه در
طرف حامدیت و گاه در طرف محمودیت و گاہ
بصفت تفضیل حامد و محمود و احمد و این ادراک کہ
انسان کامل را حاصل است بر دو وجہ است یکی
باعتبار تقید او بجمیع صفات کہ در مظاہر مختلفہ و مراتب
متفاوتہ او را حاصل است و این ادراک متعلق بہ
مرتبۂ اطلاقی نیست بلکہ باعتبار جمیع تقیدات است
دیگر باعتبار وحدت حقیقی ذاتی و این جز در مرتبۂ
بقا باللہ حاصل نمی شود کہ درین مرتبہ ادراک و
مدرِک و مدرَک یکے و آن ادراک راجع بذات
ظاہر است نہ بہ مظہر و ازین تفصیل معلوم شد کہ ذات
حق تعالی در ہمہ مراتب عالم است بخود و اینکہ
بعضی از سالکان مسلک تحقیق را اشتباہ شد
کہ چون دران مرتبہ نسب تمام تر مستہلک اند پس
علم بذات دران مرتبہ نہ باشد بنا بر آن کہ علم
نسبت است یا مستلزم نسبت شبہتی ضعیف است
و مستلزم امرے شنیع کہ سلب علم بالذات است در

حقائق کا محیط ہے وہ اوس کی کل صفات کمال کی
زبان حال اور قلب سے ستایش کرتا ہی اور یہ مرتبہ
حضرت ختمیت مآب صلعم کے لیے ہے جو مقام محمود کے
لیے مبعوث ہوئے ہین اور لوائے حمد اونکے لیے مخصوص
ہے اور اسی لیے مشتقات حمد سے اونکا نام رکھا گیا کبھی
بصفت مفعول کبھی بصیغۂ مبالغہ کبھی حامدیت کیطرف اور
کبھی محمودیت کی طرف اور کبھی بصفت تفضیل جو حامد اور
محمود اور احمد ہین اور یہ ادراک جو انسان کامل کو حاصل ہے
دو طریقے پر ہے ایک باعتبار اوسکی کل صفات کی ساتھ
مقید ہونے کے جو مختلف مظاہر و مراتب مین اوس کو
حاصل ہین اور یہ ادراک مرتبۂ اطلاق سے متعلق نہین
بلکہ باعتبار کل تقیدات کے ہی دوسرے یہ اعتبار وحدت
حقیقی ذاتی جو سوائے مرتبۂ بقا باللہ کی اور کسی مرتبہ مین
حاصل نہین ہوتا کیونکہ اس مرتبہ مین ادراک اور ادراک
کرنے والا اور ادراک کیا گیا سب ایک ہی اور وہ ادراک
ذات ظاہر کیطرف راجع ہی نہ مظہر کیطرف اور اس تفصیل سے
معلوم ہوا کہ ذات حق تمام مراتب مین اپنی ذات کی عالم ہے
اور یہ جو بعضے سالکین مسلک تحقیق کو شبہہ ہوا کہ جب اوس
مرتبہ مین سب نسبتین فانی ہین تو ذات کا علم بھی اوس
مرتبہ مین نہو گا کیونکہ علم یا تو نسبت ہی یا مستلزم نسبت
یہ ایک ضعیف شبہہ اور خراب بات کا مستلزم ہے یعنی

مرتبہ از مراتب حق تعالیٰ عن ذلک علواً کبیراً
وتحقیق مقام بروجہے کہ شبہہ ازان مرتفع گردد آنست
کہ حقیقت علم عدم غیبوبت مجرد سیت از
تجردی وعدم غیبوبت بجہت عینیت باشد بچون
علم نفس بذات خود وآن را وامثال آن را علم حضوری
گویند وگاہ بجہت ارتباطی دیگر باشد بچو قیام
صورت مجردہ منتزعہ از مادیات بنفس وآن را علم
حصولی خوانند ودر صورت اولی چون آن مجرد
قائم بذات خود است علم خود باشد بخود پس خود
عالم باشد وخود معلوم وخود علم ودر صورت ثانیہ کہ
قائم بغیر است علم غیر باشد وخود علم باشد وخود
معلوم اما خود عالم نہ باشد بلکہ عالم غیر او باشد وآن
محل صور است وچون حضرت حق در اعلی مراتب
تجرد است زیرا کہ از ماہیت مجرد است فضلاً
عن المادۃ پس خود عالم باشد وخود معلوم ونسبت
عدم غیبوبت را مصداق عینیت باشد وتفصیل این
سخن آنست کہ نسبت از منتزعات عقل است ومطابق
ومصداق آن گاہ وحدت است چون اتحاد
وعینیت کہ متحقق در واقع ومحکی عنہ این نسبت وحدت
است ونسبت دوئی در عقل است وگاہ مصداق
ومطابق نسبت ارتباطی ست میان دو چیز کہ ہر یک

مراتب سے حق کی علم ذاتی کی نفی کا خدا اس سے بہت بزرگ
ہے اس مقام کی ایسی تحقیق جس سے شبہہ بالکل رفع
ہو جائے یہ ہے کہ حقیقت علم کسی مجرد کا اپنے مرتبۂ تجرد
سے غائب نہونا ہے اور یہ غائب نہونا کبھی عینیت سے
ہوتا ہے جیسے اپنی ذات کا علم اور اوسکو علم حضوری کہتے ہین
اور کبھی بسبب ارتباط کسی دوسری چیز کے ہوتا ہے جیسے نفس
مین صورت مجردہ کا قائم ہونا جو مادہ سے بنی ہو اوسکو علم
حصولی کہتے ہین اور پہلی صورت مین چونکہ وہ مجرد اپنی ذات
سے قائم ہے یہ اپنا علم اپنے آپ مین ہے تو خود ہی عالم ہوگا
اور خود ہی معلوم اور خود ہی علم اور دوسری صورت مین کہ
غیر سے قائم ہے غیر کا علم ہوگا تو علم و معلوم خود ہوگا لیکن عالم
خود نہ ہوگا بلکہ عالم اوس کا غیر ہوگا جو اون صورتون
کا محل ہے اور چونکہ حضرت حق اعلی مراتب تجرد مین ہے
اس لیے کہ ماہیت سے مجرد ہے چہ جائیکہ مادہ تو وہ
خود عالم ہے اور خود معلوم اور نہ غائب ہونے کی نسبت
سے عینیت کا مصداق ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ
نسبت خود عقل سے نکلی ہے جسکے مطابق و مصداق کبھی وحدت
ہوتی ہے جیسے اتحاد و عینیت جو واقعی ثابت ہے اور وہی
اس سے نسبت کی گئی ہے جو وحدت ہے اور دوئی کی
نسبت عقل مین ہے اور کبھی مصداق و مطابق نسبت
وہ ارتباط ہے جو دو چیزون کے درمیان ہو کہ ہر ایک

بصورت علحدہ موجود اند در واقع ہمچو نسبت ابوت و
بنوت و مطابق و مصداق نسبت عدم غیبوبت
در صورت ادراک نفس و عقل و حضرت حق خود را وحدت
است و عدم اثنینیت و علم مستلزم نسبت است
باحد الطرفین و ازین لازم نمی آید کہ علم عالم متعلق
بذات او نشود چگونہ کسی این وہم شود در شان
حق تعالی باآنکہ نفس و عقل کہ مراتب امکانی اند
عالم اند بخود بلکہ بحقیقت حق تعالی عین علم انہج
است بخود ہر چہ از و صادر شدہ و شود من الازل
الی الابد بران نہج باشد کہ مبین شدہ و لہذا
بعضے قدما و حکما کہ انوار حکمت از مشکوۃ نبوت اقتباس
نمودہ اند تعبیر از مبدء اول بعلم کردہ اند و چنین گفتہ
اند کہ از علم عقل صادر شدہ و از عقل نفس و از نفس
طبع و از طبع جسم پس روشن شد کہ حضرت حق
عالم است بخود در ہمہ مراتب اما غیر او عالم بمرتبہ
ذات بحت من حیث وحدتہا الاطلاقیۃ نمی تواند شد
چہ مصداق نسبت دران صورت عینیت و وحدت
نیست لثبوت التقید و التعین فی جانب المدرک
تعلقے دیگر نمی تواند بود بنا بر آن کہ دران مرتبہ
جمیع تعینات و نسب مستہلک اند بلکہ دران مرتبہ
غیر بکلی فانی است پس تعلق و ارتباط دران مرتبہ

واقع مین علحدہ صورت پر موجود ہین جیسے باپ اور
بیٹے ہونے کی نسبت اور نہ غائب ہونے کی نسبت کے
مطابق و مصداق صورت ادراک نفس و عقل مین اور
خود حضرت حق کے اپنے ادراک مین وحدت اور دوئی
کا نہ ہونا ہی اور علم کے لیے لازم ہی کہ دو مین سی ایک طرف
اوس کی نسبت ہو اس سی یہ لازم نہین آتا کہ عالم کا علم
اوسکی ذات سی متعلق نہو کسی کو خدا کی شان مین کیسے
اسکا وہم ہو سکتا ہی باوجودیکہ نفس اور عقل بھی جو مراتب
امکانی ہین اپنے عالم ہین بلکہ حق کا بالذات عین علم ہونا
اور اپنی ذات کا عالم ہونا زائد درست ہی جو کچھ اوس سی
صادر ہوا یا ہوگا ازل سی ابد تک اوسی طریقے پر ہوگا جس
طریقہ سی ظاہر ہوا اسلیے بعض حکماء قدیم نے جنھون نے انوار
حکمت چراغ نبوت سی حاصل کیے ہین اونھون نے مبدأ اول
سی علم مراد لیا ہی یون کہا ہی کہ علم سی عقل صادر ہوئی اور عقل
سی نفس اور نفس سی طبیعت اور طبیعت سی جسم تو معلوم ہوا کہ حضرت
حق کل مراتب مین اپنا عالم ہی لیکن اوسکا غیر مرتبۂ ذات بحت
کا بحیثیت اوسکی وحدت اطلاقیہ کی عالم نہین ہو سکتا کیونکہ
نسبت کا مصداق اوس صورت مین عینیت و وحدت نہین بوجہ
جانب مدرک مین ثبوت تعین و تقید کی کوئی دوسرا تعلق نہین ہو
سکتا کیونکہ اوس مرتبہ مین کل تعینات اور نسبتین فانی ہین بلکہ اوس
مرتبہ مین غیریت ہی بالکل فانی ہی تو تعلق اور ارتباط کا اوس مرتبہ مین

نمی گنجد این سخن خالی از دقتے نیست باید کہ بنظر
دقیق درو امعان نماید

کیسے گذر ہو سکتا ہے یہ بات دقت سے خالی نہین
بہت غور اور خوض سے اسکو دیکھنا چاہیے۔

قوله ولا يدركه العقل ولا الوهم ولا الحواس ولا يتأتى في القياس

اقول وادراک نمی تواند کرد او را عقل و نہ وہم و نہ
حواس و نہ حاصل می گردد بقیاس شیخ اکبر در باب
ثالث وسبعین از فتوحات گوید کہ انما سمی العقل
عقلا لانہ ماخوذ من العقال فلا قدم لہ
فی معرفۃ الحق تعالی فی مرتبۃ الاطلاق
انتہی گویم و نیز دلیل عدم معرفت عقل این است کہ
ہر عاقل را عقلے است مثل او و حق را مثلے نہ فمن
عرفہ بعقلہ ما عرفہ واہل طریق گاہی از عقل
مراد گیرند قلم اعلی وھو العقل الاول و گہے
طبیعت کلیہ و حواس جمع حاسہ است و آن دہ اند
پنج ظاہری و پنج باطنی کہ از ان جملہ وہم است و آن
قوتی ست در تمام دماغ لیکن مختص بہ تجویف اوسط است
از دماغ کہ معنی جزئیات موجودہ محسوسہ را ادراک
می نماید و شیخ مقتول در ہیاکل النور می نویسد کہ
الوهم هو الذي ينازع العقل في قضاياه
حتى ان المتفرد بميت في الليل نومة عقله و
يخوفه وهو يخالف العقل في امور غير
محسوسة حتى ان الذين يتبعون قضاياه

مین کہتا ہون اوسکو عقل اور وہم اور حواس ادراک نہین
کر سکتے اور نہ وہ قیاس سی حاصل ہو سکتا ہی شیخ اکبر فتوحات
کے تہتروین باب مین لکھتے ہین کہ عقل کا نام عقل اسوجہ سی کہا
گیا کہ وہ عقال سی ماخوذ ہی جسکے معنی رسی کے ہین پس معرفت
حق مین مرتبہ اطلاق مین اوسکا گذر نہین ہے انتہی مین کہونگا
اور بھی دلیل عدم معرفت عقل کی یہ ہی کہ ہر عاقل کی عقل اوسکی
مثل ہوتی ہی اور حق کا کوئی مثل ہی نہین تو جس شخص نے اوسکو
عقل سی پہچانا اوسنے اوسکو نہین پہچانا اور اہل طریق کبھی عقل
سی قلم اعلی کو مراد لیتے ہین اور وہی عقل اول ہی اور کبھی طبیعت
کلیہ کو اور حواس حاسہ کی جمع ہی جو دس ہین پانچ
ظاہری اور پانچ باطنی جنمین سی ایک وہم بھی ہی اور وہ ایک
قوت تمام دماغ مین ہی لیکن اوسط حصہ دماغ کی تجویف سے
مخصوص ہی جو جزئیات کی معانی موجودہ محسوسہ کو ادراک
کرتی ہی شیخ شہاب الدین مقتول ہیاکل النور مین لکھتے ہین کہ
وہم وہ قوت ہی جو عقل سی اپنی احکام مین جھگڑتی ہی یہانتک
کہ محض وہم خواب مین عقل کو زائل کر دیتا ہی اور اوسے
خوف دلاتا ہی اور غیر محسوس باتون مین وہ عقل کی مخالف
بھی ہی یہانتک کہ جو لوگ اوس کے احکام پر چلتے ہین

ينكرون ما وراء المحسوسات ولم يتفكروا انّ	وہ محسوسات کے علاوہ چیزون کا انکار کرنے لگتے ہین
عقولهم بل اوهامهم وتخيلاتهم و	اور اس بات کو نہین سوچتے کہ اونکی عقلین بلکہ اونکی وہم
نفوسهم لا تحسّ بل لا تحس من الجسم	اور خیالات اور نفوس محسوس نہین کیجاتی بلکہ جسم سی بھی سوائے
الا السطح الظاهر دون سمكه انتهى	سطح ظاہر کے محسوس نہین کرتے نہ کہ سمک کو انتہی

قوله لان كله محدثات والمحدث لا يدرك الا كنه المحدث تعالى ذاته وصفاته عن ذلك علوًا كبيرًا

اقول زیرا کہ این ہمہ عقل و وہم وغیرہ حادث
اند و حادث ادراک نمی کند مگر کنہ حادث را
برتر است شان او از حدوث آرے فطرت
نفس انسانی بواسطۂ تعلقات جسمانی قاصرست
از ادراک وحدت آن بمنزلۂ احول کہ یکے را دو
می بیند و بین الصورتین نسبتی تصور می کند و آن
بنا بر قصور آلات ادراک است بے آن کہ در
نفس الامر اثنینیتے باشد و سر این مقام آن است
کہ چون وجود حق را مماثلے نیست بلکہ غیر او در
وجود نیست پس ہر چہ در تمثیل و تصور حقایق
الٰہی و نسبت ذات او بہ ممکنات گویند خالی از
شائبۂ قصورے نہ خواہد بود زیرا کہ علم و ادراک
باو محیط نیشود فکیف عبارات و الفاظ کہ در مرتبہ احاطہ
از علم فروتر اند چرا کہ نہ ہر چہ باشد توان دریافت
نہ ہر چہ توان دریافت تعبیر از آن توان کرد۔

مین کہتا ہون اس لیے کہ یہ سب عقل اور وہم وغیرہ
حادث ہین اور حادث صرف کنہ حادث ہی کا ادراک
کرتا ہی اور خدا کی شان حدوث سے عالی ہی واقعی فطرت
نفس انسانی بوجہ تعلقات جسمانی ادراک وحدت سے
قاصر ہے وہ ڈھیبرے کیطرح ایک کو دو دیکھتا ہی اور دونون
مین ایک نسبت خیال کرتا ہے اور یہ بوجہ کمی قوت ادراک
کی ہے بغیر اسکے کہ واقعی دوئی ہو اس مقام مین ستر یہ ہے
کہ وجود حق کا جب کوئی مثل نہین بلکہ اوسکا غیر ہی موجود
نہین تو جس تمثال اور خیال مین ممکنات کے ساتھ
حقایق الٰہی اور اوس کی ذات کی نسبت کو متعلق
کہین گے وہ آمیزش قصور سے خالی نہو گی اس لیے کہ
علم و ادراک اوس کا احاطہ نہین کر سکتے تو عبارات اور
الفاظ جو مرتبۂ احاطہ مین علم سے بہت نیچے ہین کیسی محیط
ہو سکتے ہین کیونکہ یہ ضرور نہین کہ جو ہو وہ معلوم بھی
ہو جائے نہ یہ ضروری کہ جو معلوم ہو جائے وہ بیان بھی ہو سکے

قوله ومن اراد معرفته من هذا الوجه وسعى فيه فقد ضيّع وقته

اقول کسی کہ معرفت او را بکنہ وحقیقت او ارادہ
نمود و دران سعی کرد وقت خود را ضائع کرد خود
جناب باری بواسطۂ رافت و رحمتی کہ در شان
عباد دارد از تامل در ذات خود تحذیر می فرماید کہ
یحذرکم اللہ نفسہ واللہ رؤف بالعباد
وسبب منع از تفکر این است کہ میان ما و حق مناسبتے
نیست در باب خامس و اربعین و مائۃ از فتوحات
است کہ انما منعوا التفکر لانہ لا یبتعد
احد الامرین اما الجولان فی المخلوقات
واما الجولان فی الالہ واعلی درجات
جولانہ فی المخلوقات ان یتخذوہا
دلیلا ومعلوم ان الدلیل یضاد المدلول
فلا یجتمع دلیل ومدلول فی حد الناظر
ابدا واما جولانہ فی الالہ لیتخذہ دلیلا
علی المخلوقات ففیہ من سوء الادب ما
لا یخفی لانہ طلب الحق لغیرہ ای لیدلہ
علی الکائنات فما طلبہ تعالی بعینہ و
ذلک غایۃ الجہل فانہ لا شئ ادل علی
الشئ من نفسہ در باب وصایا از فتوحات
گوید ایاک ان تدعی معرفۃ ذات خالقک

مین کہتا ہون اور جس شخص نے اوسکی معرفت کو اوسکی کنہ
اور حقیقت کے ساتھ حاصل کرنا چاہا اور اوس مین
کوشش کی اوس نے اپنا وقت ضائع کیا خود جناب
باری بوجہ اپنی مہربانی اور رحمت کے جو بندون پر رکھتا
ہے اپنی ذات مین غور کرنے سے منع فرماتا ہی کہ تمکو ڈراتا
ہے اللہ اپنی ذات سے اور اللہ بندون پر مہربان ہے
جسکا سبب یہ ہے کہ ہم مین اور حق مین کوئی مناسبت
نہین فتوحات کے ایکسو پینتالیسوین باب مین ہی کہ بیشک
وہ لوگ تفکر سے روکے گئے اسلیے کہ وہ دو حال سے خالی نہین
یا مخلوقات مین ہو یا حق مین اور اعلی درجہ تفکر مخلوقات
مین ہے کہ اوس سے دلیل لین اور دلیل کا مخالف
مدلول ہونا معلوم ہی ہے پس حد ناظر مین دلیل اور
مدلول کبھی جمع نہین ہو سکتے اور حق مین تفکر اوسکو
مخلوقات پر دلیل لانے کے لیے تو اسمین ایسی بے ادبی
ہے جو مخفی نہین اسلیے کہ اسمین حق کی طلب اوسکے غیر کے
لیے ہے یعنی تاکہ وہ عالم پر دلالت کرے تو حق تعالی کو بالذات
اوس نے طلب نہ کیا اور یہ انتہائے جہل ہے کیونکہ
کسی شئے کی بہترین دلیل خود نفس شے ہے
اور فتوحات کے باب وصایا مین فرماتے ہین
کہ معرفت ذات خالق کے دعوے سے اپنے کو بچا

فانک فی المرتبة الثانیة من الوجود ف
اما فی حال فنائک فما عرفه تعالی هناک
الا هو فحل معنی التوحید عن الذوق
انتهی و باید دانست که وقت نزد صوفیه عبارت
است از زمانهٔ حاضر که واسطه ایست میان ماضی
و مستقبل و ازین است قول شان الصوفی
ابن الوقت ای مشتغل بما هو اولی به
فی الحال و گاهی بمعنی ما یصادفهم من تصریف
الحق لهم دون ما یختارونه لانفسهم
و ازین جاست قول صوفیه فلان یحکم الوقت
ای انه مستسلم لما یبدء له من الغیب عن
غیر اختیاره و هذا ایضا انما یکون فیما لا
حکم فیه من جهة الشرع فاما ما فیه حکم
من جهته فان تضیعه و احالة الحکم فیه
علی المقادیر خروج عن الدین ابو علی دقاق
گوید که وقت تو آنست که تو در آنی اگر در دنیائی
وقت تو دنیا است و اگر در عقبی هستی آن وقت
تست و اگر در سروری یا حزن آن وقت تست
و اما قول صوفیه که الوقت سیف قاطع مراد
ازان این که الوقت غالب علیهم بما یجری الله
به من قضائه و قدره کما ان السیف

کیونکہ تو مرتبۂ ثانیہ وجود مین ہے یا حالت فنا مین
تو حق کو حق ہی پہچانے گا پس ذوق سے توحید کے
معنے حل ہو گئے انتہا اور جاننا چاہیے کہ وقت سے
مراد حضرات صوفیہ کے نزدیک زمانہ موجودہ ہے جو
گذشتہ اور آئندہ مین واسطہ ہے اور یہین سی حضرات
صوفیہ کا قول ہی کہ صوفی ابن الوقت ہی یعنی اوسی چیز مین
مشغول ہوتا ہے جو زمانہ حال مین اوس سی قریب تر
ہے اور کبھی وقت کے معنی اوس چیز کا پانا ہی جسکو
خدا نے اونکے لیے پھیر دیا نہ وہ جسکو انھون نی اپنے لیے
اختیار کیا یہین سی حضرات صوفیہ کا قول ہی کہ فلان شخص
وقت سی حکم کرتا ہی یعنی درحقیقت وہ اوس چیز پر مطلع
کیا گیا جو اوسکے لیے غیب سی بغیر اوسکے اختیار کے ظاہر
کیگئی اور یہ اوس چیز مین بھی ہوگا جسمین بحیثیت شرع کوئی
حکم نہین مگر جسمین بحیثیت شرع حکم ہی تو اوسکا ضائع کرنا
اور اوسمین دخل دینا دین سی خروج ہی ابو علی دقاق کہتی
ہین کہ تمھارا وقت وہ ہی جسمین تم ہو اگر دنیا مین ہو تو تمھارا
وقت دنیا ہے اور اگر عقبے مین ہو تو وہ تمھارا وقت ہے
اگر خوش ہو یا غمگین تو وہ بھی تمھارا وقت ہے اور
اور صوفیہ کا قول کہ وقت تلوار کیطرح ہی اوس سی مراد یہ ہے
کہ وقت اون پر غالب ہی اوس چیز سی جسکو اللہ نے اپنی
قضا و قدر سی اون پر جاری کیا ہے جس طرح تلوار

غالب بقطعه و بعضے گویند که لین مته قاطع
حده فمن لاینه سلم ومن خاشنه اصطلم
کذلك الوقت من استسلم لحکمه نجی
ومن عارض بترك الرضی انتکس وتردی
وبعضی گویند معناه انه لادوام له فادرك
فیه امانیك ولاتدعه یمضی عنك و
کن حاکما علی وقتك لا محکوما علیه توقته
وقیل السکین من کان بحکم وقته فان کان
وقته الصحو فقیامه بالشریعة وان
کان وقت المحو فالغالب علیه احکام
الحقیقة وفی غیر الصحو والمحو للصوفی
اوقات تساعده واوقات تناکده
فمن ساعده الوقت فهو له وقت و
من ناکده الوقت فهو علیه مقت وعلیك
بالمراقبة فان کان بسط فالزم الادب
وان کان قبض فالزم السکون فی السکینة
الی ان ینقضی

کاسنے مین غالب ہے اور بعضے کہتے ہین کہ اوسکا
چھونا آسان ہی اور اوسکی باڑھ قاطع ہی تو جس شخص نے
اوسے چھوا وہ بچا اور جس نے باڑھ پر ہاتھ ڈالا وہ زخمی
ہوا اسی طرح وقت ہی کہ جو اوسکے حکم پر چلا اوسنے نجات
پائی اور جس نے بہ ترک رضا منھ پھیرا وہ سرنگون ہوا
بعضے کہتے ہین کہ اوسکے یہ معنی ہین کہ درحقیقت وقت
کے لیے ہمیشگی نہین تو وقت سے اپنا مطلب نکال لو اور اوسے
گذر نہ جانے دو اور اوسپر حاکم رہو اوسکے محکوم نہو بعض کے
نزدیک مسکین وہ ہی جو اپنے وقت کا تابع ہو اگر اوسکا وقت
صحو ہو تو اوسپر اتباع شریعت لازم ہی اور اگر محو ہو تو اوسپر
احکام حقیقت غالب ہونگی اور صوفی کیلیے صحو اور محو کے علاوہ
اور بھی اوقات ہین جو کبھی اوسکو خوش رکھتی ہین اور کبھی
ناخوش جسکو اوسکے اوقات خوش رکھین تو اوسکی لیے
وہ وقت وقت ہی اور جسکو ناخوش رکھین وہ وقت اوسکی
لیے عذاب ہی اور تجھ پر مراقبہ یعنی نگاہداشت لازم ہی اگر حالت
بسط طاری ہو تو ادب لازم ہی اور اگر حالت قبض طاری ہو
تو سکون واطمینان لازم ہی تاوقتیکه وہ حالت گذر نہ جائے

قوله وان لذلك الوجود مراتب کثیرة

اقول بعد تسلیم نارسائی در ذات حق وعدم
امکان رسائی آن می فرمایند وخیال طالبان
کازین جانسبت تضییع ذکر و فکر خود می شوند

مین کہتا ہون کہ ذات حق مین نارسائی کی
تسلیم کے بعد اور طالبین کے خیال کو جو اپنے
ذکر اور فکر کے ضائع ہونے کی نسبت ہوتا ہے

دفع می نمایند که آن وجود مطلق را مراتب
بسیار اند ومجالی بے شمار و وصول عبارت دیگر
است که آن آینده می آید

دفع کرکے فرماتے ہین کہ اوس وجود مطلق کے
بہت سے مراتب اور ظہورات ہین اور وصول
اس کے علاوہ ہے جو آینده بیان کیا جائیگا۔

قوله المرتبة الاولى مرتبة اللاتعين والاطلاق والذات البحت لا بمعنى ان
قيد الاطلاق ومفهوم السلب اى سلب التعين ثابتان فى تلك المرتبة بمعنى
ان ذلك الوجود فى تلك المرتبة منزهة عن اضافة النعوت والصفات و
مقدسة عن كل قيد حتى قيد الاطلاق ايضًا وهذه المرتبة تسمّى بالمرتبة الاحدية
وهى كنه الحق وليس فوقها مرتبة اخرى بل كل المراتب تحتها

اقول مرتبہ اولی مرتبہ لاتعین و اطلاق و ذات
بحت است نہ باین معنی کہ درین مرتبہ قید اطلاق
ومفہوم سلب تعین ثابت باشد برائے وجودی
بلکہ بمعنی آن کہ آن وجود دران مرتبہ منزہ است
از اضافت اوصاف ومقدس است از ہر قید
حتی کہ از قید اطلاق نیز و این مرتبہ را احدیت
نامند و بالائے آن مرتبہ نیست بلکہ کل مراتب
زیر آنند حاصل آن کہ مرتبہ لابشرط مرتبہ احدیت
جمع وہویت ساریہ در جمیع موجودات است و بشرط
لاشئ مرتبہ وحدت و برزخ البرازخ و عماء و بشرط
جمیع اسماء وصفات مرتبہ الوہیت است و واحدیت
و اطلاق عماء بر مرتبہ احدیت موافق حدیث
است ابو رزین عقیلی از پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم پرسید

مین کہتا ہون کہ مرتبہ اول لاتعین اور اطلاق
اور ذات بحت ہی نہ اس معنی مین کہ اس مرتبہ مین قید
اطلاق اور نفی تعین کا مفہوم وجود کے واسطے ثابت
ہے بلکہ اس معنی مین کہ وجود اس مرتبہ مین اضافت
اوصاف سی منزہ اور ہر قید سی پاک ہی حتی کہ قید اطلاق
سے بھی اس مرتبہ کو احدیت کہتے ہین اس سی اوپر
کوئی مرتبہ نہین بلکہ کل مراتب اسکے نیچے ہین خلاصہ
یہ کہ مرتبہ لابشرط شی مرتبہ احدیت جمع اور ہویت ہی جو
تمام موجودات مین ساری ہے اور بشرط لاشئ مرتبہ
وحدت ہی اور برزخ البرازخ اور عماء بھی ہی اور بشرط
تمام اسماء و صفات کی مرتبہ الوہیت اور واحدیت ہی اور
مرتبہ احدیت پر عماء کا اطلاق حدیث کی موافق ہے
ابو رزین عقیلی نی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ

این کان ربنا قبل ان یخلق خلقه فرمود	ہمارا رب دنیا پیدا کرنے سے پہلے کہاں تھا آپ نے
کان فی عماء ما فوقه هواء و ما تحته هواء	فرمایا کہ مرتبۂ عما مین تھا جسکے نہ اوپر ہوا ہے اور
وخلق عرشه علی الماء و عماء ابر رقیق را گویند	نہ نیچے اور اوسنے عرش پانی پر پیدا کیا اور عماء ابر رقیق
ابن اثیر در نهایه گوید العماء بالفتح والمد السحاب	کو کہتے ہین ابن اثیر نہایہ مین لکھتے ہین کہ عماء کے معنی
قال ابو عبید لا یدری کیف کان ذلک	بدلی کے ہین ابو عبید نے کہا کہ معلوم نہین یہ عماء کیسا
العماء وفی روایته کان عماء ه بالقصر و معناه	تھا اور ایک روایت مین کَانَ عَمَآءً بقصر ہے جسکی
لیس معه شیء انتهی و پوشیده نماند که هرچند در	معنی لیس معہ شیء کے ہین انتہی واضح ہو کہ اگرچہ صوفیہ کی
اصطلاح صوفیه میان احدیت و وحدت و	اصطلاح مین احدیت اور وحدت اور واحدیت مین فرق
واحدیت فرق است جامی قدس سره السامی	ہی مولانا جامی قدس سرہ فرماتے ہین کہ وجود بی شرط
می فرماید ؎ هستی بی شرط وحدتش نام ذات	وحدت ہی اور مشروط بشرط لا احدیت ہی اور مشروط بشرط
ور زانکه بشرط لا است نقش احد است ‡ مشروط بشرط	شیٔ واحدیت ہی اوسی ایک ہی ذات کا ظہور ازل سی ابد
شیٔ باشد واحد ‡ میدان که ظهورش ز ازل تا	تک سمجھو مگر شہود وحدت درکثرت اور شہود احدیت
ابد است ‡ اما شهود وحدت درکثرت و شهود	درکثرت ایک ہی معنی مین معلوم ہوتا ہی کہ کل ذرات
احدیت درکثرت به یک معنی می نماید که جمیع ذرات	کائنات کا مظہر ایک ہی وجود دیکھا جائے۔ اسی
کائنات را مظهر یک وجود دیده شود لهذا خواجه	واسطے خواجہ محمد پارسا فصل الخطاب مین لکھتے ہین کہ
محمد پارسا در فصل الخطاب آورده که قال بعضهم	بعضون نی تفسیر انا اعطیناک الکوثر مین کہا ہی کہ بیشک
انا اعطیناک الکوثر ای معرفة الکثرة	ہم نے تمکو کوثر دی یعنی کثرت کی معرفت وحدت
بالوحدة و علم التوحید التفصیلی و شهود	سے اور توحید کا علم تفصیل سی اور وحدت کا شہود عین
الوحدة فی عین الکثرة بتجلی الواحد و	کثرت مین بہ تجلی واحد اور یہ تجلی بمنزلہ نہر جنت کے ہے
هذا التجلی بمنزلة نهر فی الجنة من شرب	جس نے اس نہر سے پانی پیا کبھی وہ پیاسا نہوا
منه لم یظمأ ابدا فصل لربک ای اذا	فصل لربک اپنی پروردگار کی عبادت کر یعنی جب

شاهدت الوحدة فی عین الکثرة فصل	تو عین کثرت مین وحدت کا مشاہدہ کرے تو
بالاستقامة الصلوة التامة بشهود الروح	استقامت سے پوری نماز پڑھ لشہود روح وحضور قلب
وحضور القلب وانقیاد النفس طاعة البدن	واطاعت نفس وجسم ہیاکل عبادات مین کیونکہ درحقیقت
فی هیاکل العبادات فانها الصلوة الکاملة	یہی نماز کامل ہی اور حقوق جمع وتفصیل پوری کرنے
الوافیة لحقوق الجمع والتفصیل انتهی کاشی در	والی انتہی کاشی اپنی کتاب تاویلات مین لکھتے ہین
تاویلات خود آورده که انا اعطیناک الکوثر	کہ ہم نے تم کو کوثر یعنی کثرت کی معرفت بوحدت اور
ای معرفة الکثرة بالوحدة وعلم التوحید	علم توحید تفصیلی اور عین کثرت مین وحدت کا شہود
التفصیلی وشهود الوحدة فی عین الکثرة	دیا انتہی اور ایسا ہی کچھ شیخ روزبہان بقلی نے تفسیر
انتهی و بهمین معنی است انچه در عرائس آمده الکوثر	عرائس البیان مین لکھا ہی کہ کوثر سے مراد حقیقتاً آنحضرتؐ
بالحقیقة استغراقه فی بحر جماله ودنوه	کا اوس بحر جمالی مین استغراق اور اوسکے مراتب قرب مین
فی منازل قربه وله کوثر القلب تجری	آپ کا نزول ہی اور آپ ہی کیلیے کوثر قلب ہی جو انہار
انهار انوار مشاهدة الحق من بحار	انوار مشاہدۂ حق کو دریائی ازل اور ابد سی جاری کرتی ہی اور
الازل والابد بزید فی کل نفس سواقیها	ہر گھڑی اوسکی روانی بڑھتی رہتی ہے انتہی اور آنحضرت
الی الابد انتهی وحضرت صلی الله علیه وسلم بعد از	صلے اللہ علیہ وسلم بعثت کے بعد سے احدیت در
بعثت در شهود احدیت در کثرت بودند هذا	کثرت کے مشاہدہ مین رہی یہ اوس کی شرح ہے
ولعل الله یحدث بعد ذلک امرا	شاید اللہ اس کے بعد کوئی اور بات ظاہر کرے۔

قوله المرتبة الثانية مرتبة التعين الاول وهي علمه تعالى لذاته وصفاته و
لجميع الموجودات على وجه الامتياز من غير امتياز بعضها عن بعض وهذه
المرتبة تسمى بالوحدة والحقيقة المحمدية

اقول اول مراتب تنزلات ذات بحت تعین	مین کہتا ہون ذات بحت کی تنزلات کی اول مراتب سے
وی است بشان کلی جامع مر شیون کونیه و الٰهیه را	اوسکا تعین بشان کلی ہی جو جامع تمام شیون الٰہیہ اور کونیہ کا ہی

به آن طریقه که خود را این شان کلی جامع بداند و
صورت علمیهٔ ذات متلبس بآن شان کلی مراورا
حاضر بود بر وجه کلی جملی و این را تعین اول و وحدت
گویند. و تنزل وی علماً به تفاصیل این شان کلی
این را تعین ثانی و واحدیت خوانند و بآن طریقه
که خود را به ہمه شیون الٰہیه کونیه که دران شان کلی
اندراج داشتند به تفصیل بداند این مرتبه را حقیقت
محمدی نامند و بعضے عالم جبروت و صفات گمان
کرده اند چنانچه اول را لاہوت گویند و فرق
میان مرتبتین ظاہر است که در مرتبهٔ اول
محض اطلاق است و در ثانی تمایز ذات و
صفات پیدا آمد گو تنزل بالاجمال است علیٰ ہٰذا
ظہور و تجلی عبارت است ازان که شئ با آنکه ذات
و صفات حقیقت وے محفوظ باشند در مراتب
دیگر ہویدا گردد کظہور الملک فی صورۃ البشر
جامی در تمہید اشعة اللمعات می فرماید که مظہر ہر شئ
صورت اوست و صورت شئے عبارت از مرتبت
که آن شئ بوی معقول یا محسوس شود و ظہور شئ
تمیز و تعین وی است چنانکه ظہور جنس مثلاً در مرتبهٔ
انواع تمیز و تعین ویست به تنوعات و ظہور نوع
در مراتب اشخاص تعین و تمیز به مشخصات اوست

اس طرح کہ اپنے آپ کو اس شان کلی جامع سے
جانے اور صورت علمیہ ذات اوس شان کلی سے متلبس
بطریق اجمال کلی اوسکے پیش نظر ہو اسی کو تعین اول
اور وحدت کہتے ہین اور اسکے تنزل علمی کو بہ تفصیل اس
شان کلی کے واحدیت اور تعین ثانی کہتے ہین اور
اس طریقے سے کہ وہ اپنے آپ کو تمام شیون الٰہیہ اور
کونیہ مین جو اوس شان کلی مین داخل ہین تفصیل سے
جانتا ہے اس مرتبہ کو حقیقت محمدی کہتے ہین اور بعض نے
اسی کو عالم جبروت و صفات بھی گمان کیا ہے جسطرح اول
کو عالم لاہوت کہا ہے اور ان دونون مرتبون مین جو فرق
ہے وہ ظاہر ہے کہ مرتبہ اول مین محض اطلاق ہے اور اس
دوسرے مین تمایز ذات و صفات ظاہر ہوا اگرچہ تنزل
مجملاً ہے اور اسی طور پر ظہور اور تجلی سے مراد یہ ہے کہ شئے
باوجود اسکے کہ اوس کی ذات اور صفات اور حقیقت
محفوظ ہون دوسرے مراتب مین ظاہر ہو جائے جیسے
فرشتے کا انسان کی صورت مین ظاہر ہونا مولانا جامی
تمہید اشعة اللمعات مین فرماتے ہین کہ ہر شئ کا مظہر
اوس کی صورت ہے اور صورت شئ وہ ہے جس سے شئ معقول
یا محسوس ہو اور شئ کا ظہور اوسکی تمیز اور اوسکا تعین ہے مثلاً
جنس کا ظہور مرتبہ انواع مین تنوعات سے اوسکی تمیز اور تعین ہے
نوع کا ظہور مراتب اشخاص مین مشخصات سے اوسکا تعین اور تمیز ہے

انتھی و حضرت شیخ اکبر در باب سادس از فتوحات
تجلی اعظم را با دنے مسامحہ بحقیقت محمدی تعبیر فرمودہ
و وجہ تعبیر ظاہر آن ست کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم
را باین تجلی اعظم نسبتے خاص است کہ تواں گفت
کہ آنحضرت تمثال تجلی اعظم در نوع انسانیت
شاعرے خوش گفتہ ؎ تقدیر بیک ناقہ نشانید
دو محمل + سلمائے حدوث تو ولیلائے قدم را

انتہی حضرت شیخ اکبر نے فتوحات کے چھٹے باب مین
تجلی اعظم کو بادنٰی فرق حقیقت محمدی سی تعبیر کیا ہے
جسکی بظاہر وجہ یہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو
اس تجلی اعظم سے ایک خاص نسبت ہے جسکی وجہ
سے کہہ سکتے ہین کہ آنحضرت ﷺ نوع انسانی مین تجلی
اعظم کی صورت پر ہین کسی شاعر نے خوب کہا ہی ؎
تقدیر نے ایک ناقہ پر دو محملین کھین ایک تیرے
سلمائے حدوث کی اور دوسری لیلائے قدم کی۔

قال فی الفتوحات بدء الخلق الھباء و
اول موجود فیہ الحقیقۃ المحمدیۃ الرحمانیۃ
الموصوفۃ بالاستواء علی العرش الرحمانی
وھی العرش الالٰھی انتھی وقرینہ بران کہ شیخ
اکبر بحقیقت محمدی تجلی اعظم را ارادہ کردہ آن ست
کہ وے را موصوف بالاستواء علی العرش فرمود
اما آن کہ وے را عرش الٰہی گفتہ پس بنا بران ست
کہ وی منشأ ظہور مرتبہ الوہیت است ھذا واللہ اعلم

فتوحات مین شیخ اکبر نے لکھا ہی کہ مرتبہ ہبا سی پیدائش
کی ابتدا کی گئی اور پہلی جو چیز اوس سی موجود ہوئی وہ حقیقت
محمدیہ رحمانیہ ہی جو مستوی علی العرش ہونے سے موصوف ہے
اور جو عرش الٰہی ہی انتہے اور شیخ اکبر کے اس قول کا قرینہ
یہ ہے کہ اوسکو عرش پر مستوی ہونے سے موصوف
فرمایا ہے لیکن اوسے عرش الٰہی جو کہا تو اس لیے کہ وہ
مرتبۂ الوہیت کے ظہور کا سبب ہے واللہ اعلم

قولہ المرتبۃ الثالثۃ مرتبۃ التعین الثانی وھی عبارۃ عن علمہ تعالی لذاتہ وصفاتہ
وللجمیع علی وجہ التفصیل ولامتیاز بعضھا عن بعض وھذہ المرتبۃ تسمی بالواحدیۃ والحقیقۃ الانسانیۃ

اقول مرتبۂ سوم مرتبۂ تعین ثانی ست و آن
عبارت است از علم او تعالی مر ذات و صفات
خود و جمیع را بطرز تفصیل با متیاز بعضے از بعض و
این را مرتبۂ واحدیت و حقیقت انسانی گویند

مین کہتا ہون کہ تیسرا مرتبہ مرتبۂ تعین ثانی ہے جس
سے مراد ہے اللہ تعالی کا علم اپنی ذات اور صفات
اور جمیع موجودات کا بطریقۂ تفصیل بامتیاز یکدیگر
اسکو مرتبۂ وحدانیت و حقیقت انسانی کہتے ہین

جامی در نقد النصوص می فرماید کہ جمیع انچہ در
عالم است مفصلا مندرج است در نشأ انسان
مجملا پس انسان عالم صغیر مجمل است از روی صورت
و عالم انسان کبیر است مفصل انتہی قال المحقق
الدوانی فی رسالۃ الزوراء ان النشأۃ
الانسانیۃ مظہر جمیع الاسماء والصفات
اذ قد اجتمع فیہا جمیع الحقایق من المجردات
والمادیات واللطائف والکثائف من
التفاصیل التی تعرض لہا من آیات الآفاق
والانفس فہو انموذج لجمیع العالم ولذلک
سُمّی بالعالم الصغیر انتہی و شیخ امان پانی پتی
در مرآۃ الحقیقۃ گوید کہ صورت انسانی احدیت
جمع جامع جمیع تعینات فعلیہ و انفعالیہ است و
اجمال ہمہ مراتب جزئی امکانی ترکیب نمودہ تا
بدان اجزا فیض ہمہ تواند رسید کما ہو من
شان الخلیفۃ و ازین است کہ توجہ و تعشق او
بہر مرتبہ ہمان مناسبت اوست کہ ازو در فطرت
او مستور است مثلا توجہ و تعشق او بمرتبہ ملکی ہمان
جزو ملکی اوست کہ در اوست و توجہ و تعشق او
بجمال الٰہیہ ہمان چیزی است ازو کہ در اوست
و انسانیت او بدو پس توجہ و تعشق ہر مرتبہ کہ

جامی نقد النصوص مین لکھتے ہین کہ عالم مین بالتفصیل
جو کچھ ہی وہ بالاجمال نشأ انسانی مین ہی پس بحیثیت
ظاہر انسان عالم صغیر مجمل ہی اور عالم انسان کبیر مفصل
ہے انتہی محقق دوانی اپنے رسالۂ زوراء مین لکھتے ہین
کہ نشأ انسانیہ کل اسماء و صفات کی مظہر ہے اسلیے کہ
انسان مین کل حقائق مجردات و مادیات و لطائف
و کثائف مع اون تفصیلون کی جو آیات انفس و آفاق سے
اوسکو عارض ہوئے ہین جمع ہوئے ہین تو وہ تمام
عالم کا خلاصہ ہی اس لیے اوسکا نام عالم صغیر رکھا گیا
انتہی شیخ امان پانی پتی مرآۃ الحقیقت مین لکھتے ہین
کہ صورت انسانی احدیت جمع اور کل تعینات فعلیہ اور
انفعالیہ کی جامع ہی اور تمام مراتب جزئی امکانی سے
مجملاً مرکب کی گئی ہی تاکہ اون اجزا سے سب کو فیض
پہونچا سکے جو خلیفہ کی شان ہی اور اسی لیے ہر مرتبے سے
اوس کا تعشق اور توجہ اوس کی مناسبت سے ہے
جو اوس کی فطرت مین مستور ہی مثلا اوس کا تعشق و
توجہ مرتبۂ ملکی سے بھی اوس کا جزو ملکی ہی جو اوس مین
موجود ہے اور اوس کا تعشق و توجہ جمال الٰہی سے
بوجہ اوس چیز کے ہے جو اوس مین اوس کے افاضہ سے
موجود ہے اور اوسی وجہ سے اوس کی
انسانیت ہے تو جس مرتبے سے توجہ اور تعشق

غالب وست شود بهمان واصل بود و هذا
هو المراد بالوصول بالمراتب الالهية فى
عين هذه النشأة الانسانية انتهى و سماعت
دارم از حضرت اوستادی که حقیقت عبارت
است از ما یشیر بقوله انا و من که بسبب
تعلق بالبدن حیات است و بسلب آن ممات
و نیز انسان در اصل اسم مردم چشم است و مشتق
از آنست نارا ای ابصرت انتهى گویم انسان
کامل عبارت است از جامع جمیع مراتب الهیه
و کونیه از عقول و نفوس کلیه و جزئیه و طبعیه
الى آخر التنزلات للوجود و این مرتبه را بعضی عمائیه
نیز گفته اند بهر مشاهده این مرتبه کونیه بمرتبه الهیه
ای تعین ثانی اعنی واحدیت و آن را عمائیه
انسان گویند چه که این مرتبه برزخ حائله است
میان وحدت و کثرت و ظاهر شده است حق
دران علما بصفات الخلق از روی تنزل از مرتبه
مختصه بحضرت الحق لاجرم اضافت کرده شود
باو تعالى انچه مضاف شود بسوی خلق و یجتنب
عن اضافة النقائص الیه تعالى بوجه
من الوجوه همچنین این مرتبه انسان مرتبه
عمائیه است چرا که برزخ است میان این عالم

غالب ہوگا اوسی مین واصل ہوگا اور اس نشاۃ
انسانیہ مین مراتب الٓہیہ کے وصول سے یہی مقصود
ہے انتہی اور مین نے اپنے حضرت استاد مولانا
شاہ تقی علی قلندر سے سنا ہے کہ حقیقت انسانی سے مراد
وہ چیز ہے جسکی طرف انا و من سے اشارہ کیا جاتا ہے جو بسبب
تعلق بدن حیات ہے اور بنفی تعلق ممات اور انسان
در اصل آنکھ کی پتلی کو کہتے اور آنست نارا سے مشتق ہے
جسکے معنی ابصرت کے ہین انتہی مین کہونگا انسان
کامل وہ ہے جو تمام مراتب الٓہیہ و کونیہ عقول و نفوس کلیہ و
جزئیہ و طبعیہ آخر تنزلات وجود تک کا جامع ہو اس مرتبہ
کو بعضون نے عمائیہ بھی کہا ہے بوجہ اس مرتبہ کونیہ مین
مرتبہ الٓہیہ کے مشاہدہ کے یعنی تعین ثانی جس سے
مراد واحدیت ہے اوس کو عمائیہ انسان کہتے ہین
کیونکہ یہ مرتبہ وحدت اور کثرت مین برزخ
حائل ہے جس مین حق علما بصفات خلق
اپنے مرتبہ مخصوصہ سے تنزل کر کے ظاہر ہوا ہے
اس مرتبہ مین ضروری ہے کہ جو کچھ خلق کی
طرف منسوب ہو وہی حق کی طرف بھی
منسوب ہو اور ناقص چیزون کو اوس کی
طرف منسوب کرنے سے باز رہے اسی طرح یہ مرتبہ
انسانی مرتبہ عمائیہ ہے کیونکہ اس عالم

وحق و بہ تحقیق حق سبحانہ متصف گشتہ درین
مرتبہ عیناً بصفات خلق ومحتجب ماند از نقائص
الا آنکہ عمائیہ ثانیہ مرتبہ مربوبیت است وعمائیہ
اولی مرتبہ ربوبیت اینک قدرے ضروری از مسئلہ
علم واجب نیز شنیدنی است امام رازی و امام الحرمین
گویند کہ علم نظری است اما تحدیدش عسیر و طائفہ
از حکما بہ امکان تحدید آن قائل شدہ اند و
صوفیہ گویند کہ بسبب شدت ظہور تحدیدش
ممکن نیست چرا کہ در معرفت شرط است کہ اجلی
از معرَّف بود و چیزے از علم اجلے نیست الا غیب
ذات و تقدمش برو تقدم شرط است بر مشروط
علی تقدیر المغایرۃ نہ مطلقا و مع ذٰلک ثابت
نمی شود تقدم نیز مگر بعلم پس آن حقیقتے است
کلیہ کہ آن را نسب و خواص و احکام و عوارض
اند و لوازم و مراتب و اہل نظر گویند کہ علم را
تعریفات شتّٰی اند و ہمہ منظور فیہا مختار از ان
این است کہ علم صفتے است کہ موجب تمیز باشد
میان معانی کہ محتمل نقیض نبود و میر سید شریف
گوید کہ احسن تعریفات این است کہ گفتہ اند ھو
صفۃ یتجلّی بہ المذکور لمن قامت ھی بہ
پس مذکور شامل معدوم و موجود و ممکن و مستحیل و مفرد

اور حق کے درمیان مین برزخ ہے اور درحقیقت
حق تعالی ذاتاً اس مرتبہ مین بصفات خلق متصف
ہوا اور نقائص سے علیحدہ رہا ہے مگر یہ عمائیہ ثانیہ
مرتبۂ مربوبیت ہے اور عمائیۂ اولی مرتبۂ ربوبیت اب
بقدر ضرورت مسئلۂ علم واجب بھی مختصراً سننے کے لائق
ہے امام رازی اور امام الحرمین کہتے ہین کہ علم حق نظری ہی
لیکن اوسکا محدود کرنا دشوار ہی اور حکما کا ایک گروہ امکان
تحدید کا قائل ہوا ہی اور حضرات صوفیہ کہتے ہین کہ بسبب
شدت ظہور کی اوس کا محدود کرنا ناممکن ہی کیونکہ معرفت مین
شرط ہی کہ وہ معرف سی زائد روشن ہو اور علم سی زیادہ روشن
کوئی چیز نہین سوائے غیب ذاتی کی اور اوسکا تقدم اوس پر
ایسا ہی جیسے شرط کا مشروط پر تقدم بر تقدیر مغایرۃ نہ
مطلقاً اور پھر بھی تقدم نہین ثابت ہوتا مگر بعلم پس وہ ایک
حقیقت کلیہ ہی جسکے نسب و خواص و احکام و عوارض و لوازم
و مراتب بھی ہین اور اہل نظر کہتے ہین کہ علم کی تعریفات
مختلف ہین اور کوئی تعریف اعتراض سی خالی نہین سب سے بہتر
یہ ہی کہ علم ایک صفت ہی جو اون معانی مین جو محتمل نقیض نہین
ہوتے سبب تمیز ہوتی ہی میر سید شریف کہتے ہین کہ سب سے عمدہ
تعریف یہ ہی کہ وہ ایک صفت ہی جسکے سبب سے شئ مذکور
اوس شخص مین جس مین وہ صفت قائم ہی روشن ہو جاتی
ہے پس مذکور معدوم و موجود و ممکن و مستحیل و مفرد

ومرکب وکلی وجزئی است والمعنی انه صفة
تنکشف بها لمن قامت هی به لا لمن هی
من شانه ان ینکشف انکشافا تاما لا اشتباه
فیه پس ظن وجهل مرکب واعتقاد مقلد مصیب
خارج گشت چراکه دران انکشاف تام وانشراح
که ازان عقده حل بود نمی شود وحکما گویند که
هو حصول صورة الشئ فی العقل او
الصورة الحاصلة ونزد اهل کشف وتحقیق
لازم نمی آید از تعلق علم با لمعلوم حصول معلوم
در نفس عالم ولا مثاله ای صورته پس مسمی نزد قوم
تعلق خاص است ونسبت او محدثة للذات
از معلوم وشک نیست که آن نسبت متاخره است
از معلوم در تعقل وملاحظه لانها تابعة وراجعة
وازین جا است آنچه بعضی گفته اند که علم را دو اضافت
اند یکے بسوے عالم ودیگرے به معلوم ازین تقایر
حضور مغایرتے نه باشد میان علم ومعلوم الا
اعتباری بل آنجا اضافتے است غیر آن هر دو
وآن اضافت عالم است به معلوم وکانهم
الی هذا اشاروا بقولهم العلم صفة
ذات اضافة پس صفت آن علم است واضافت
عالمیة کما صرح فی المقاصد ودلالت دارند

ومرکب وکلی وجزئی سب کو شامل ہے یعنی مطلب یہ کہ
علم وہ صفت ہے جس سے انکشاف شئی اوس شخص کو
حاصل ہو کہ جس مین یہ صفت قایم ہے نہ اوس شخص کو
جس کی شان ہو کہ وہ انکشاف تام کو ذکر کرے جسمین
شبہہ نہو تو اس سے ظن اور جہل مرکب واعتقاد مقلد مصیب
خارج ہوگیا کیونکہ اسمین پورا انکشاف اور انشراح نہین ہوتا
جس سے عقدہ حل ہو جاے اور حکماء کہتے ہین کہ وہ صورت شئی کا
عقل مین حاصل ہونا ہے یا خود صورت حاصلہ اور اہل کشف
تحقیق کے نزدیک علم ومعلوم کے تعلق سے حصول معلوم نفس عالم
مین لازم نہین آتا اور اسکی کوئی مثال یعنی اسکی صورت نہین
پس مسمی قوم کے نزدیک تعلق خاص ہے اور اوسکی نسبت ذات
کے لیے معلوم سے حادث ہے اور بے شک وہ نسبت تعقل اور ملاحظہ
مین معلوم سے متاخر ہے کیونکہ وہ تابع اور راجع ہے اور اسی لیے
بعضون نے کہا کہ علم کی دو نسبتین ہین ایک عالم کیطرف اور
دوسری معلوم کی طرف تو بلحاظ حضوری ہونیکے علم ومعلوم
مین کوئی مغایرت بجز اعتباری ہونیکے نہوگی بلکہ وہان
علاوہ انکی ایک اور نسبت ہے جو اضافت عالم بمعلوم ہے اور گویا کہ
اون لوگون نے اپنے اس قول سے کہ علم ایک صفت صاحب
اضافت ہے اسی طرف اشارہ کیا ہے پس صفت
علم ہے اور نسبت عالمیت جیسا کہ شرح مقاصد مین تصریح
کی گئی ہے اور آیات صریحہ اس پر دلالت کرتی ہین

نصوص آیات بر عموم علم او تعالی بہر شئی کہ معدوم
بود یا موجود جزئی بود یا کلی و علیہا الاعتماد
و آنچہ در استدلال گفتہ اند کہ مقتضی علم ذات
او تعالی است و مصحح معلومیت او ذات معلومات
اند و المانع منتفٍ بر آن وارد می شود کہ عدم المانع
در نفس الامر ممنوع است و نزد ما عدم آن نافع
نیست و حکما در کیفیت علم باری تقریرے
کردہ اند کہ ندائے بلند می کند بر عموم علم لیکن
امام حجۃ الاسلام و ابو البرکات بغدادی گفتہ اند
کہ اکثر متقدمین و متاخرین فلاسفہ انکار کردہ اند
علم او تعالی را در جزئیات - فقیر می گوید کہ انکار
شان مر علم جزئیات را اگر در علم حصولی بود میتوانست
بود لاختصاص حصولہا فی الحواس الباطنۃ
الحالۃ فی الاجسام والمختصۃ بہا و بحث
ما اگر در حضوری بود مجال انکار نماند کہ آن موقوف
بر حواس نیست و سلسلۂ زمانیہ غیر متناہیہ کہ
شیئًا فشیئًا از عدم بوجود خارج می شود مع
سلسلۂ غیر متناہیۂ زمان موجود و حاضر
باشد نزد او تعالی بر ہمہ در حد خود از زمان اگر
بعض آن معدوم و غیر حاضر است نزد ما
کاتب الحروف گوید کہ تحقیق مقام آن کہ علم واجب

کہ اللہ تعالی کا علم ہر شے کے ساتھ عام ہے خواہ وہ معدوم
ہو یا موجود جزئی ہو یا کلی اور یہی معتمد علیہ ہے اور یہ جو اسکی
دلیل مین کہا گیا کہ مقتضی یعنی علم جاری کرنیوالی حق تعالے
کی ذات ہے اور اوسکی معلومیت کی مصحح معلومات کی ذاتین ہین
اور مانع معدوم ہے تو اسپر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مانع کا نہ ہونا
درحقیقت ممنوع ہے اور ہمارے نزدیک اوسکا نہونا نافع نہین اور
حکما نے کیفیت علم باری مین تقریرین کہی ہین جو اوس کے
عموم علم کو واضح کرتی ہین لیکن امام حجۃ الاسلام و ابو البرکات
بغدادی کہتے ہین کہ اکثر متقدمین و متاخرین فلاسفہ نے
حق تعالی کے علم جزئیات کا انکار کیا ہے فقیر کہتا ہے کہ اون
لوگون کا انکار خصوصًا علم جزئیات سے اگر صرف علم حصولی
مین ہوتا تو ہو سکتا تھا بوجہ اوس کی خصوصیت سے
حواس باطنہ مین حاصل ہونے کے جو اجسام مین موجود
اور اونھین سے مخصوص ہین اور ہماری بحث اگر علم
حضوری مین ہو تو کوئی مجال انکار نہین کیونکہ وہ
حواس پر موقوف نہین اور سلسلۂ زمانیہ غیر متناہیہ
جو رفتہ رفتہ عدم سے وجود مین مع سلسلۂ غیر متناہیہ
کے ظاہر ہوتا ہے حق کے نزدیک سب اپنی حد مین
حاضر و موجود رہتے ہین اگرچہ بعض ہمارے علم
مین معدوم و غیر موجود ہون - کاتب الحروف
کہتا ہے کہ تحقیق مقام یہ ہے کہ علم واجب

بر دوگونہ است اجمالی و تفصیلی اجمالی مبدأ علم
تفصیلی است و خلاف صورت ذہنیہ چرا کہ آن
عبارت است از علم واجب بذات قدسی صفات خود
کہ مبدء انکشاف تمام عالم است بنقیرہ و قطمیرہ
بحیثیتے کہ دران تمیز تمام بود و این نسبت مگر ذات
او تعالی و ذات او خلاق جمیع مخلوقات و
موجودات است چہ ذہنیہ و چہ خارجیہ و از
ذات او تعالی منکشف می شوند تمامئہ ممکنات
کہ آن علم تفصیلی است پس او مبدء علم تفصیلی
بود و ہمین صفت کمال و عین ذات ذو الجلال
است و ممکن کہ در وتساوی وجود و عدم است
و وجود وے راجع بوجود حق است چنانکہ اہل
تحقیق از حکما و صوفیہ عرفا گفتہ اند کہ وجود الممکن
ھو بعینہ وجود الواجب و وجود واجب
عین اوست پس چون واجب بدانست
ذات خود را دانست جمیع ممکنات را بحسب اتحاد
در وجود میر زاہد در حاشیہ منہیہ ملا جلال می نویسد
کہ قد سنح لی علی ان وجود الممکن وجود
قائم بذاتہ و واجب لذاتہ دلیل شریف
وھو انہ لو کان وجود الممکن قائما بہ فاما
ان یکون اتصافہ بہ اتصافا انضمامیا او

دو طرح پر ہے اجمالی اور تفصیلی اجمالی مبدء علم
تفصیلی ہے اور صورت ذہنیہ کے خلاف کیونکہ وہ
عبارت ہے علم واجب سے اپنی ذات کے لیے جو
تمام عالم کے انکشاف کا مبدء بہ کمی و زیادتی ہے
اس حیثیت سی کہ اوس مین پوری پوری تمیز ہو اور سوائے
ذات باری تعالی کے اور کسی مین نہین اور اوسکی ذات
تمام مخلوقات و موجودات کی خالق ہے خواہ موجودات
ذہنیہ ہون یا موجودات خارجیہ اور تمام ممکنات اوسی کی
ذات سے منکشف ہوتی ہین جس سی مراد علم تفصیلی ہے
پس وہی علم تفصیلی کا مبدأ ہوا اور یہی صفت عین ذات
حق ہی اور ممکن مین وجود اور عدم دونون برابر ہین اوسکا
وجود ۔ وجود حق کی طرف راجع ہی جیسا کہ حکما محققین
اور حضرات صوفیۂ عارفین نی کہا ہی کہ وجود ممکن بذاتہ
وجود واجب ہے اور وجود واجب اوسکا عین ہی تو جب
واجب نے اپنی ذات کو جانا تو تمام ممکنات کو حسب اتحاد
وجود جانا ۔ میر زاہد حاشیۂ ملا جلال مین لکھتے ہین کہ
بے شک مجھے اس مضمون پر کہ وجود ممکن وجود قائم
بذاتہ اور اپنی ذات کے لیے واجب ہے ایک
دلیل نفیس واضح ہوئی ہے جو یہ ہے کہ اگر وجود
ممکن اوس کے ساتھ قائم ہو پس اس کا متصف
ہونا یا باتصاف انضمامی ہوگا یا باتصاف

انتزاعیاً وعلی الاول یلزم ان یکون قبل
الوجود موجوداً ضرورة ان الاتصاف
یتوقف علی وجود الموصوف وعلی الثانی
لابد له من منشأ الانتزاع هو الوجود
حقیقة فتنقل الکلام الیه وبهذا الدلیل
یثبت کثیر من المطالب العالیة کعینیة
الوجود فی الواجب واختصاص الایجاد
به جل وعلا وشمول قدرته وعلمه
تعالی شانه انتهی حاصل آنکه اگر وجود ممکن عین
واجب نبود پس یا عین ماہیت ممکنه بود یا جزو
آن واین ہر دو باطل اند زیرا که کلام در وجود
خاص است که متحد است با تشخص و بودنش عین
یا جزو مستلزم است کون الجزئی کلیا واین
باطل است یا خارج بود پس صفت انضمامی بود
واتصاف آن بدان اتصاف انضمامی باشد
یا اتصاف انتزاعی واتصاف آن انتزاعی یا
امر منفصل ازان نه منتزع ومنضم اول باطل است
چه انضمام شئ فرع وجود منضم الیه است واین ظاہر
است چه که شئ تا وقتیکه او لا موجود نخواہد شد
دیگرے بدان چسان منضم خواہد گشت پس
انضمامیت وجود به ممکن مقتضی وجود ممکن است

انتزاعی - انضمامی ہونے مین یہ بات لازم آویگی کہ
وجود سے پہلے موجود ہو اس لیے کہ اتصاف موصوف
کے وجود پر موقوف ہے اور انتزاعی ہونے مین منشأ انتزاع
ہونا ضروری ہے جو حقیقتاً وجود ہی تو کلام اوس کی طرف
منتقل ہو جائیگا اور اس دلیل سے بہت سی مطالب
عالیہ ثابت ہونگے جیسے عینیت وجود بواجب یا خصوصیت
ایجاد بہ باری تعالے یا شمول قدرت وعلم باری تعالے
انتہی خلاصہ اس کا یہ ہی کہ اگر وجود ممکن عین واجب نہ ہو
تو یا عین ماہیت ممکنہ ہوگا یا اوس کا جزو اور یہ دونون
باطل ہین اس لیے کہ کلام وجود خاص مین ہے
جو تشخص سے متحد ہے اور اوس کا عین یا جزو ہونا جزئی
کے کلی ہو جانے کو مستلزم ہے اور یہ بھی باطل ہے
یا وجود واجب سے خارج ہو تو صفت انضمامی ہوگی
اور اوس وجود سے اوس کا اتصاف انضمامی ہوگا
یا اتصاف انتزاعی اور اوس انتزاعی کا اتصاف
یا کسی علیحدہ چیز سے ہوگا جو نہ منتزع ہوگی
نہ منضم - اول یعنی انضمام باطل ہے کیونکہ شئے
کا انضمام وجود منضم الیہ کی فرع ہے اور یہ ظاہر
ہے کیونکہ شئے تا وقتیکہ پہلے موجود نہ ہولیگی
دوسری اوس سے کس طرح منضم ہو سکے گی
پس انضمامیت وجود بہ ممکن مقتضی وجود ممکن

قبل الانضمام پس این وجود یا بعینه وجود منضم الیه
است یا غیر آن بر اول لازم خواهد آمد کون
الوجود قبل الوجود وهذا الدور و بر ثانی
نقل کلام خواهم کرد بسوے وجود مقدم به آن که
منضم است یا منتزع و انضمام مقتضی وجود منضم الیه
است قبل منضم لامحاله لازم خواهد آمد قبل این
وجود نیز وجود و هکذا الی غیر النهایة وهو
التسلسل المحال و بر ثانی نقل کلام به منشأ انتزاع
خواهم کرد که اگر منشأ آن موجود بوجود خارجی بود
فهو الوجود الحقیقی الخارجی وهو المقصود
و اگر غیر بود در وجود غیر نقل کلام خواهم کرد در ان لازم
خواهد آمد تسلسل پس متعین گشت این که وجود امرے
منفصل است و متاخر از ماهیت منسوبة الیها
الوجود نیست چه که وجود مناط موجودیت است
برائے ماهیت والمناط لابد من تقدمه
علے المنوط و مداخلة فیه وهو لا یکون
الا عینه لاجرم متعین شد این که وجود حقیقی همان
علت است و علت حقیقی ممکنات بر تحقیق اهل
تدقیق نه باشد مگر واجب تعالی وحده و بعد
الروابط والشرائط والحیثیات فصار
الوجود الحقیقی للممکنات عبارة عن وجود

قبل انضمام کے ہے تو یہ وجود یا بعینہ وجود منضم الیہ ہی یا
اوس کا غیر بعینہ ہونے مین وجود کا قبل وجود کے
ہونا لازم آویگا اور یہ دور ہے۔ اور دوسرے یعنی غیر
ہونے مین وجود مقدم کی طرف بات منتقل ہوگی مع
اس امر کی کہ وجود منضم ہی یا منتزع اور انضمام وجود منضم الیہ کے
قبل منضم مقتضی ہوتا ہی لامحالہ اس وجود سی قبل بھی وجود کا ہونا
لازم آویگا اور اسیطرح لاانتہا تک اور یہ تسلسل محال ہے
دوسرے یعنی وجود کا انتزاع اسمین بھی کلام منشأ انتزاع
کی طرف منتقل ہوگا کہ اگر اوسکا منشا موجود خارجی ہے
تو وہ وجود حقیقی خارجی ہے اور وہی مقصود ہے اور
اگر غیر ہو تو وجود غیر مین بھی کلام نقل کرونگا اوسمین بھی
تسلسل لازم آویگا پس یہ مقرر ہوا کہ وجود ایک علیحدہ
چیز ہی اور ماہیت سی جسکی طرف وجود منسوب ہے متاخر
نہین ہی کیونکہ وجود ماہیت کے لیے موجودیت کا منوط
الیہ ہے اور مناط کے لیے منوط پر مقدم ہونا اور وجود
کا موجودیت مین داخل ہونا ضروری ہی اور وہ اوس کا
عین ہی ہوتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ وجود حقیقی علت ہے
اور علت حقیقی ممکنات حسب تحقیق اہل تدقیق صرف
واجب تعالی ہی ہے ۔ بابعد روابط و شرائط
حیثیات کے پس وجود حقیقی ممکنات
کے لیے وجود ذات باری سے مراد ہوگا

ذاته عزّ شانه هذا هو المقصود و وجود بر
دو معنی است انتزاعی و آن امرے اعتباری ست
اتحاد او با چیزے از موجودات عینیه صحیح نیست
ورنه لازم آید که اعتباری اعتباری نماند دیگر
وجود حقیقی که منشاء انتزاع وجود مصدری است
وآن آنکه بر و آثار مترتب بوند و آن در واجب
عین ماهیت است یعنی آن که بذاتها مبدأ آثار
است و همین وجود حقیقی است ولهذا قابل عدم
نه بود و در ممکن غیر ماهیت است من حیث هی
هی فقیل هو المهیة من حیث انها محصلة
بمعنی ان الماهیة نفسها بعد جعل الجاعل
تصیر مبدأ للآثار وقیل صفته انضمامیة
وقیل انتزاعیة قیل هو ذات الواجب
سبحانه وهکذا الی عشرة مذاهب کما
فصل فی موضعه پس غرض میرزاهد آن ست
که وجود حقیقی ممکن بعینه وجود واجب است نه بدین
معنی که هر ممکن وجودی بود و واجب را وجودی آخر
بعد ازان باهم متحد بوند بل بمعنی ان الآثار
علی الممکن بحسب الظاهر مترتبة حقیقة علی
ذات الواجب فیکون ذاته تعالی بعینها
وجود الممکن ومبدء آثاره فثبت هذا الوجود

اور یہی مقصود ہے اور وجود دو معنون پر ہی ایک
انتزاعی جو ایک اعتباری امر ہے جسکا اتحاد کسی وجود
سے ذاتاً صحیح نہین ورنہ پھر اعتباری نہ رہیگا دوسرا
وجود حقیقی جو منشأ انتزاع وجود مصدری ہے اور وہ
ہے کہ آثار اوس پر مرتب ہون اور وہ واجب مین
عین ماہیت ہی اس معنی ہین کہ ماہیت بذاتہ مبدء آثار
ہے اور یہی وجود حقیقی ہے اور اس لیے وہ قابل
عدم نہین اور ممکن مین غیر ماہیت من حیث الذات
ہے بعض کہتے ہین کہ وہ اس حیثیت سے ماہیت
ہے کہ محصلہ ہے اس طرح کہ ماہیت اوس کی
ذات ہے جو بعد جعل جاعل وہ مبدء آثار
ہوجائے گا اور بعض کہتے ہین کہ صفت انضمامیہ
ہے اور بعض کہتے ہین کہ انتزاعیہ ہے اور بعض
کہتے ہین کہ وہی ذات واجب ہے اسی طرح دس
مذہب ہین جو مفصلاً اپنی جگہ مذکور ہین پس میرزاہد
کی غرض یہ ہے کہ وجود حقیقی ممکن بعینہ وجود واجب
ہے نہ یہ کہ ممکن کا علیحدہ وجود ہے اور واجب کا علیحدہ
جو بعد کو باہم متحد ہوگئے بلکہ یہ معنے ہین کہ آثار ممکن
بحسب ظاہر حقیقتاً ذات واجب پر مترتب ہین
تو ذات واجب بعینہ وجود ممکن اور اوس کے
آثار کا مبدا ہوگی تو ثابت ہوا کہ ہر

الی کل ممکن لارتباط خاص له سبحانه یترتب
علیه الاثار التی یفیضها ذلك الارتباط
ولیس له وجود علیحدة قائمة بمهیته یکون
مبدء الاثار المرتبة علیه حقیقة والالکان
وصفا قائما بها قیاما انضمامیا او انتزاعیا
وهما باطلان ویندفع ما یتوهم ان وجود
الممکنات لو کان هو وجود الواجب بعینه
کان الحمل صحیحا بین الممکن والواجب وبین
کل ممکنین لتحقق مناط الحمل وهو الاتحاد
فی الوجود وذلك لان تغایر الارتباطات
أبی عن صحة الحمل بین الممکنات انفسها و
اما بین الواجب والممکن فلیس فیها وحدة الوجود
لان الواجب تعالی هو نفس الوجود بخلاف
الممکن فانه لا وجود له حقیقة عند التحقیق
بل ینسب الیه وجود الواجب مسامحة
فلا یکون ذو الوجود حقیقة لان الواجب
والممکن موجودان بوجود واحد ومناط
الحمل هذا لا ذاك واما عینیة وجود الواجب
للمهیة فلجریان الدلیل بعینها کما فی الممکن وعدم
جواز انضمام الفصل الی الجنس لبساطة الثانی
ذهنا وخارجا واما اختصاص الاتحاد به

ممکن مین بوجہ اوس خاص ربطہ کے جو اوس کو
حق سے ہے یہ وجود ہے اور اوسی پر وہ آثار مترتب
ہوتے ہین جو اس ارتباط پر اضافہ کیے جاتے ہین
اوس کے لیے کوئی علیحدہ وجود ماہیت سے قائم نہین
جو اون آثار مترتبہ کا مبدء ہو اور اگر ایسا نہو تو اوس کا
وصف ہوگا جو اوس مین بقیام انضمامی یا انتزاعی قائم
ہوگا اور یہ دونون باطل ہین اور یہ وہم بھی رفع
ہو سکتا ہے کہ وجود ممکنات اگر بعینہ وجود واجب ہو
تو قیاس ممکن و واجب اور ہر دو ممکنون مین صحیح ہوگا کیونکہ
قیاس کا موقوف الیہ اتحاد فی الوجود ہی اور یہ اس لیے کہ
ارتباطات کی مغایرت صحت قیاس سی ممکنات مین ذاتاً
منافی ہے لیکن واجب اور ممکن مین تو اون مین وحدت
وجود نہین اس لیے کہ واجب تعالی ہی نفس وجود ہے
بخلاف ممکن کے کہ اوسکے لیے اہل تحقیق کی نزدیک حقیقتاً
کوئی وجود ہی نہین ہی بلکہ وجود واجب کو خلاف ظاہر اوسکیطرف
منسوب کرتی ہین تو ممکن کا حقیقتاً وجود ہی نہین اسلیے کہ واجب اور
ممکن ایک وجود سی موجود ہین اور قیاس مقتضی اسکو ہی نہ اوسکو لیکن
عینیت وجود واجب ماہیت کیلیے تو اوسمین بھی وہی دلیل بعینہ
جاری ہوگی جو ممکن مین ہی اور انضمام فصل کا جنس کے
لیے جایز نہ ہونا بوجہ بساطت جنس کے ذہناً اور
خارجاً ہے لیکن اتحاد کی خصوصیت اوس سے

فلان الممكن لما لم يكن موجوداً فی نفسه	اس لیے ہے کہ جب ممکن فی نفسہ موجود نہوگا تو اپنے غیر
امتنع ان يكون موجد الغيره واما شمول	کا موجد بھی نہ ہوگا اور اوسکے علم اور قدرت کا شمول اس
علمه وقدرته فلان كل ممكن معلوم و	طرح ہے کہ ہر ممکن اپنے پیدا کرنے والے کا معلوم و مقدور ہے
مقدور ما وجده والعلم والقدرة لما	اور علم و قدرت بوجہ آثار وجود حقیقی ہونے کے واجب
كان فی آثار الوجود الحقيقی المختص به	تعالی سے مخصوص ہین اوس کے غیر مین ثابت نہین اور
تعالى ولا يتحقق فی غيره ولم يكن شیء	اوسکے علم سے کوئی چیز خارج نہین اور علم تفصیلی کے
خارجا عن علمه واما علم تفصيلی پس سيد هروی	بارے مین سید ہروی منہیہ مین لکھتے ہین کہ علم تفصیلی
در منهيه می نگارد که مراتبه اربعة احدها	کے چار مراتب ہین پہلا وہ جس کو شریعت مین نور اور
ما يعبر عنه بالعلم والنور والعقل فی الشريعة	عقل اور قلم کہتے ہین اور صوفیہ کے نزدیک عقل کلی
وبالعقل الكلی عند الصوفية وبالعقول	اور حکما کے نزدیک عقول کہتے ہین تو قلم مع اپنی کل
عند الحكماء فالقلم حاضر عنده تعالى	چیزون کے باری تعالے کے نزدیک حاضر ہے اور
مع ما يكون فيه والثانی ما يعبر عنه	دوسرا وہ جسے شریعت مین لوح محفوظ اور صوفیہ
باللوح المحفوظ فی الشريعة وبالنفس الكلية	کے نزدیک نفس کلیہ اور حکما کے نزدیک نفوس
عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة	فلکیہ مجردہ کہتے ہین تو لوح مع اپنی تمام صور کلیات
عند الحكماء فاللوح حاضرة عنده تعالى	کے جو اوس مین موجود ہین باری تعالے کے
مع ما فيه من صور الكليات وثالثها ما	پاس حاضر ہے ۔ اور تیسرا وہ جسے شریعت
يعبر عنه بكتاب المحو والاثبات فی	مین کتاب المحو والاثبات ۔ اور حکمت مین
الشريعة وبالنفوس الفلكية المنطبعة فی	نفوس فلکیہ منطبعہ کہتے ہین جو وہ قوائے
الحكمة وهی القوی الجسمانية التی ينتقش	جسمانیہ ہین جن مین صور جزئیات مادیہ
فيها صور الجزئيات المادية وهی النفوس	منتقش ہوتی ہین اور یہی اجسام علویہ مین
المنطبعة فی الاجسام العلوية فهذه القوی	نفوس منطبعہ ہین ۔ تو یہہ قوین

متن	ترجمہ
مع مافیها من النقوش حاضرة عنده	مع اپنے تمام نقوش کے باری تعالے کے سامنے
تعالی ورابعها سائر الموجودات الخارجیة	حاضر ہین اور چوتھا تمام موجودات خارجیہ اور ذہنیہ
والذهنیة الحاضرة عنده تعالی انتهی	کا (علم تفصیلی) جو باری تعالے کے حضور مین حاضر
حاصل آنکه علم تفصیلی او تعالی بجمیع اشیاء خارجیه	ہین انتہی خلاصہ یہ کہ حق تعالے کا علم تفصیلی کل اشیاء
و ذهنیه وکلیه وجزئیه حاضره وحاصله مستقله و	خارجیہ وذہنیہ وکلیہ وجزئیہ حاضرہ وحاصلہ مستقلہ
مادیه ومجرده از جواهر واعراض علم حضوری است	مادّیہ ومجردہ جواہر واعراض کے ساتھ علم حضوری ہے
بهر استحاله قیام صورت در حق تعالی واما انچه	بوجہ حق تعالی مین قیام صورت کے محال ہونے کے
متاخرین گفته اند که اللہ تعالی مادی و متغیر نیست	اور یہ جو متاخرین نے کہا ہے کہ اللہ تعالی مادّی اور
من حیث هو مادی و متغیر چراکه ادراک	متغیر نہین بحیثیت اوس کے مادّی اور متغیر ہونے کے
جزئیات مادیه بحیث الاقتران بالمادة	کیونکہ جزئیات مادّیہ کا ادراک بحیثیت اقتران بالمادّہ
احساس وتخیل است واین هر دو بغیر آله جسمانی	احساس اور تخیل ہے اور یہ دونون بغیر جسمانی آلہ کے
نه بوند وهمچنین علم بجزئیات متغیره از وجه وقوع	نہین ہوتے ایسے ہی جزئیات متغیرہ کا علم بھی بوجہ
آن در ماضی ومستقبل وحال که موجب تغیر علم است	اوس کے ماضی ومستقبل وحال مین واقع ہونے کے جو
اما ادراک آنها از حیثیت عدم اقتران بالمادة مثل	تغیر علم کا سبب ہے لیکن اون کا ادراک بحیثیت عدم
علم منجم بکسوف جزئی و ادراک آنها لا من حیث	اقتران بمادّہ کے ایسا ہے جیسے نجومی کا علم ما دراک
وقوعها فی الازمنة بل مع الازمنة آن	بہ کسوف جزئی نہ بحیثیت اوس کے زمانون مین وقوع
برای او تعالی ثابت است من غیر لزوم شیء	کے ہے بلکہ زمانون کے ساتھ ہے اور وہ حق تعالے
من الامرین گویم این حصر در هر دو باطل است	کے لیے بلا ان امور کے لزوم کے ثابت ہے مین کہونگا کہ اسکا حصر
و قیاس غائب بر شاهد مفید نیست و اینکه ادراک	دونون مین باطل ہے اور غائب کا قیاس حاضر پر مفید نہین ہے
جزئیات متغیره من حیث وقوعها فی الازمنة	اور یہ کہ جزئیات متغیرہ کا ادراک بحیثیت اوسکے زمانہ معینہ
المعینة موجب تغیر علم است هیچ نیست چه تخصیص	مین واقع ہونیکے تغیر علم کا سبب ہے یہ کچھ نہین کیونکہ تخصیص

حکم بہ جزئیات وجہے ندارد چراکہ لازم ازین آن است
کہ او تعالی متغیر را داند من حیث انہ متغیر
سواء کان جزئیا او لا ولذا عمم الحکم فی الشفاء
وتحقیق این آن است کہ چون ذات واجب زمانی
نیست بمعنی حادث فی الزمان اگرچہ مقارن
برای وست نزد حکما پس جمیع ازمنہ نزد او تعالی
حاضر باشند ہمچو خط ممتد حاضر بجمیع اجزائہ پس
بداند او تعالی ہر متغیر واقع فی زمانہ را چنانکہ میداند
ہر شیئ را در مکان او و تقدم و تاخر در حادث
است نہ بنسبت بعض با بعض نہ بنسبت ذات
اقدس وے تعالی و چون ذات حقہ زمانی
نیست بلکہ محیط و عالم است بر زمان علم آنحضرت
نیز زمانی نہ بود بلکہ محیط بجمیع ازمنہ دفعۃً واحدۃً
ازلاً و ابداً و ہر جزو از اجزائی زمان و حوادث
واقعہ دران بہمان وجہ کہ واقع است مشاہدہٗ
اوست و سرّ آن این کہ چون ذات حق بلکہ امور
متقدمہ بر زمان مطلقاً محاط زمان نیستند
بلکہ محیط پس ازمنہ نسبت بایشان نہ بوند زیراکہ
زمان فرع حرکت است و حرکت ناشی از قوت
و قوت ملتزم عدم بالقوہ و عدم در ساحت وجود
حقیقی بلکہ در حریم مجرد ذات راہ ندارد پس از ازل تا ابد

حکم بالجزئیات کی کوئی وجہ نہین کیونکہ اس سے یہ لازمی
ہے کہ حق تعالے متغیر کو بحیثیت متغیر نہ جانے خواہ وہ
جزئی ہو یا نہو اور اسی واسطے یہ حکم کتاب شفا مین عام
کیا گیا ہے جس کی تحقیق یہ ہے کہ جب ذات واجب
زمانی بمعنی حادث فی الزمان نہین ہی اگرچہ حکما کے
نزدیک اوس کی مقارن ہی تو تمام زمانے باری تعالی
کے نزدیک حاضر ہونگے جیسے لانبا خط اپنے تمام اجزاء
کے ساتھ حاضر ہی پس حق تعالی ہر متغیر زمانی کو جانتا ہے
جیسے ہر چیز کو اوس کی جگہ پر جانتا ہے اور حادث مین تقدم
اور تاخر بہ نسبت بعض از بعض کے ہے نہ بہ نسبت ذات
باری تعالی کے اور جب ذات حق زمانی نہین بلکہ محیط
اور زمانہ کی عالم ہے تو علم حق تعالی کا بھی زمانی نہوگا
بلکہ اوس کا علم بیک دفعہ کل زمانون پر ازلاً ابداً محیط
ہے اور ہر جزو اجزاے زمان اور اجزاے زمانی سب
اوس کے مشاہدہ مین ہین اوس کا سر یہ ہے کہ جیسے
ذات حق بلکہ امور متقدمہ بر زمانہ بہ مطلقاً زمانے کے محاط
نہین ہین بلکہ محیط ہین تو زمانیات اون سے منسوب
نہ ہونگے اس لیے کہ زمان حرکت کی فرع ہے اور
حرکت قوت سے پیدا ہے اور قوت عدم بالقوہ کو
مستلزم ہے اور عدم کا میدان وجود حقیقی بلکہ حریم
مجردات مین گذر نہین تو ازل سے ابد تک

به یک دفعه محاط علم الٰهی است و هیچ چیز از و غائب نے
و ماضی و استقبال به نشاء قاصرهٔ عالم امکانی
بلکه عالم هیولانی است که به شعب عدم ممزوج است
آنجا که محض هستی و کمال است غبار عدم را هیچ
وجه راه نیست ؎ در علم خدا ماضی و مستقبل و حال +
آن کس گوید که او نداند احوال + اینها همه محبوس
زمان می گوید + از قید خود افتاده در ضیق مقال +
مولانا قطب الدین رازی در محاکمات گفته است
که مراد حکما آن ست که علم حق زمانی نیست و
در حق او ماضی و مستقبل و حال تصور نتوان کرد
بلکه امتداد زمان با حوادث که مقارن اجزائے
اوست بیک دفعه نزد او تعالی حاضر است و
همه نسبت باو متساوی و چون خواهی که این معنی
را نیک دریابی زمان را ریسمانے فرض کن که
هر جزو او برنگے باشد اگر مورے متحرک او را مشاهده
کند هر دم رنگے ظاهر شود و رنگے غائب و اگر تو
مشاهده کنی همه را به یک نظر توانی دید و محقق
طوسی در شرح اشارات هم درین معنی امرے
گفته و در کتاب الحروف می گوید که از تحقیق سابقه ام
که در هر دو قسم علم باری گفته آمد که وجود ممکنات
بعینها وجود واجب است پس چه مجال پرسس

به یک دفعہ علم الٰہی مین محاط ہے کوئی چیز اوس سے
غائب نہین ماضی اور استقبال به نشاء قاصرہ عالم
امکانی بلکہ عالم ہیولانی ہے جو آمیزش عدم سی مخلوط
ہے جہان محض ہستی و کمال ہے وہان عدم کا دخل
نہین ؎ خدا کے علم مین ماضی و مستقبل و حال ہونا
شخص کہتا ہے جو حالات سے ناواقف اور زمانہ کے
ساتھ مقید اور اپنی قید سے گفتگو مین تنگ ہے۔ مولانا
قطب الدین رازی نے محاکمات مین لکھا ہے کہ حکما
کا یہ مقصود ہی کہ حق کا علم زمانی نہین ہے اوس کے
متعلق ماضی اور مستقبل اور حال کا خیال ہی نہ کرنا چاہیے
بلکہ امتداد زمان با حوادث جو اوس کے اجزا کے مقارن
ہین بیک دفعہ باری تعالے کے روبرو حاضر ہے اور
سب نسبتین اوس سی برابر ہین اگر اوس مضمون کو اچھی
طرح سمجھنا چاہو تو زمانے کو دھاگے کی طرح فرض کرو
جس کا ہر جزو ایک نئے رنگ کا ہے اگر چیونٹی اوس پر
چل کر اس کا مشاہدہ کرے تو ہر وقت اوس سے ایک
نیا رنگ ظاہر ہو اور دوسرا رنگ غائب ہو اور اگر تم دیکھو
تو سب کو ایک حالت پر دیکھ سکتے ہو محقق طوسی نے
اشارات کی شرح مین بھی اسی مضمون کو لکھا ہی کتاب الحروف
کہتا ہی کہ تحقیق سابق سی جو اقسام علم باری تعالے کی متعلق
کہے گئی کہ وجود ممکنات بعینہ وجود واجب ہین پس پوچھ کچھ

و وجہ گفتگو است وعلاوہ ازین ندانستن
واجب تعالیٰ جزئیات را بروجہ جزئی نیز بعید از
حق است درحالیکہ قول مسلم است کہ تمامہ موجودات
فائضہ اند از فیاض حقیقی جل مجدہ فیضان او
ازو منفک نیست از انکشاف موجودات نزد
او تعالیٰ حق صریح ہمان است کہ چون علم او تعالے
نہ مکانی است نہ زمانی لہذا نسبت علمش بسوے
جمیع امکنہ و ازمنہ علی السوا بود انتہی۔ و در
لوائح الانوار است کہ علم صفتے واحد است کہ
بدان ادراک جمیع معلومات کردہ می شود و بہر ہر
معلوم علمی نیست بلکہ علم نفس تعلق عالم است بہ
شئی کہ مغایر عالم است بالذات یا بالاعتبار و تعلق
نسبت عدمی است کہ او را وجود نیست و معلومات
حاضر اند نزد او تعالیٰ یراھا فی جمیع الوجوہ
بعلم واحد والاختلاف الی المعلومات
لا الیہ سبحانہ وعلم محدث چنین نبود است
بلکہ او مقید است بالزمان فالانکشاف لہ
تعالیٰ لیس بحصول المعلوم ولا مثالہ بل
بذوات المعلومات ولوازمہا من الصفات
الحقیقیۃ والاعتباریۃ وجودا او عدما انتہی
اگر پرسی کہ تعلق بالممتنعات بہمین معنی چگونہ

اور گفتگو کی کیا ضرورت باقی رہی اس کے علاوہ واجب
تعالے کا جزئیات کو بطریق جزئی نہ جاننا بھی حق سے
بعید ہے درانحالیکہ مسلمہ قول ہی کہ تمام موجودات فیاض
حقیقی جل مجدہ سے فائض ہین اوس کا فیضان اوس سے
علحدہ نہین انکشاف موجودات سے باری تعالے کے
نزدیک صاف تو یہی ہے کہ چونکہ علم حق نہ مکانی ہے
نہ زمانی لہذا تمام مکانون اور زمانون سے اوس کی علم
کی نسبت برابر ہوگئی انتہی اور لوائح الانوار مین ہی کہ علم
ایک صفت ہے جس سے تمام معلومات ادراک کیے
جاتے ہین اور ہر معلوم کے واسطے کوئی علم نہین ہی بلکہ
علم سے مراد عالم کا نفس تعلق شئی سے ہے جو بالذات عالم
کے مغایر ہے یا بالاعتبار اور تعلق نسبت عدمی ہے جو
موجود نہین اور تمام معلومات باری تعالے کے روبرو
حاضر ہین وہ اون کو بسبب علم واحد بجمیع الوجوہ دیکھتا
ہے اور معلومات مین اختلافات ہین نہ کہ باری تعالے مین
اور محدث کا علم ایسا نہین ہے بلکہ وہ زمانہ سے مقید
ہے پس حق تعالے کو انکشاف بسبب حصول
معلوم اوس کی مثال نہین ہے بلکہ بذات و لوازم
معلومات صفات حقیقیہ اور اعتباریہ سے ہین
وجودی ہون یا عدمی انتہی۔ اگر پوچھو
کہ علم کا تعلق ممتنعات سے اس طرح کیسے

می تواند شد چه که آن رانه ذوات اند بلکه آن عدمات
محضه اند فی انفسها پس چه معنی انکشاف خواهند
بود درین وقت و حالانکه اہل حق متفق اند
برین که علم او تعالی اعم از قدرت اوست متعلقة
بالواجب والممکن والممتنع بخلاف قدرته
که آن متعلق نیست الا بالممکن **جواب** ممتنعات
خارجیه وکذا رویة الله بصورة مالها موطن
الا القوة المتخیلة المقول لها الخیال المتصل
عند المحققین ولا شك ان القوی الحالة
فی الابدان والصور المرتسمة فیها معلومة
للحق مع امتناع الصور اذ لیس لها صور فی
انفسها اذ لیس لها ثبوت نفسی کما للممکن
المعدوم حین عدمه ولا اوسع شیء فی
القوی من الخیال فاتضح لك ان ترتسم
فیه صور لا ثبوت لها فی الخارج ولا فی
العقل اذ العقل لا یدرك الا بالات هذه
القوی فی موطن الصور الحالة فیدرکها
العقل من هذا الوجه لان المحال له صور
معقولة اذ المعقولات لها صور ثبوتیة فی
انفسها وان لم تکن موجودة فی الخارج حین
ادراك العقل لها انتهی وانتقالات عالم و

ہو سکتا ہے کیونکہ اون کی ذاتین اون کی نہین ہین
بلکہ وہ بالذات معدوم محض ہین تو پھر انکشاف کے
کیا معنے ہونگے حالانکہ اہل حق اس بات پر متفق
ہین کہ علم حق اوس کی قدرت سے عام ہی کہ واجب و
ممکن و ممتنع سی متعلق ہے بخلاف قدرت کے جو ممکن
کے سوا کسی سے متعلق نہین تو جواب یہ ہی کہ ممتنعات
خارجیہ اور اسی طرح رویت حق ایسی صورت سے
جس کی قوت متخیلہ کے سوا کوئی جگہ نہین جس کو محققین خیال
متصل کہتے ہین اور بے شک وہ قوت جو اجسام مین موجود
ہے اور صورتین اوس مین چھپتی ہین حق کے علم مین
با امتناع صور ہین اس لیے کہ اوس کے لیے بذاته صورتین
نہین ہین کیونکہ اون کے لیے ثبوت نفسی نہین ہے
جیسا کہ ممکن معدوم کے لیے اوس کے معدوم ہونے کے
وقت اور قوتون مین خیال سے زیادہ کوئی چیز وسیع
نہین تو تمکو یہ ظاہر ہوگیا کہ خیال مین وہ صورتین چھپتی ہین
جن کا ثبوت نہ خارجی ہوتا ہے نہ عقلی اسلیے کہ عقل ان قوی
کے آلات ہی سے مواطن صور حالہ مین ادراک کرتی ہے
تو عقل اوس کو اسی وجہ سی ادراک کرتی ہے نہ یہ کہ اوس کا
محال صور معقولہ ہین کیونکہ معقولات بذاته صور ثبوتیہ
ہین اگرچہ ادراک عقل کے وقت موجود
فی الخارج نہون انتہی اور عالم کے تغیرات اور

تجدد و توازل و حدوث اوصاف مورث این ہمہ
علم واجب نمی تواند شد چرا کہ راسخین فی العلم
گفتہ اند کہ عالم بجمیع تقالیبہ حاضر است نزد او
تعالی پس اعیان و احوال آنہا بر صورتیکہ تواند
شد در آن مشہود و معلوم او تعالی اند پس ہرگاہ
ایجاد کرد حق سبحانہ اعیان و احوال آن را ایجاد
کرد آنہا را باماکنہا و ازمنتہا و اعتباراتہا
منکشفۃ عندہ تعالی و یکتشف اللہ تعالی
شیئا بعد شیء الی ما لا یتناہی علی التوالی
پس حدوث راجع از بعض است بہ بعض مثلا
شخص واحد را صورتے است در صبا و صورتے در
شباب و صورتے در ہر دم و ہر یک ازین غائبہ اند
از دیگرے پس ماضی و مستقبل و حال حاضر اند نزد
او فلا یتصف علمہ بھذہ الازمان و علم
او تعالی عین ذات اوست صدقا و مغایر آن
مفہوما و آن را اعتبارات غیر متناہی اند علی حسب
معلوماتہا فیصح ان یقال انہ صفتہ
ای امر قائم بذاتہ تعالی قیاما انتزاعیا
و امرا محمولا علی الذات بحسب التغایر فی
المفہوم ینکشف بہ الاشیاء عند تعلقہ
بہا و تعلق یوجب الانکشاف فانہ

تجدد حالات و حدوث اوصاف یہ سب علم واجب کے
مورث نہین کیونکہ حضرات صوفیہ نے کہا ہے کہ عالم
مع تمام تغیرات کے باری تعالے کے روبرو حاضر ہے تو
اعیان اور اون کے حالات جس صورت پر ہون باری
تعالی کے مشہود اور معلوم ہین تو جس وقت حق تعالی نے
اعیان اور احوال کو پیدا کیا تو مع اون کے اماکن و ازمنہ
و اعتبارات کے ایجاد کیا جو حق تعالی پر منکشف ہین اور
اللہ ایک چیز کے بعد دوسری چیز پے در پے بے نہایت
ظاہر کیا کرتا ہے پس حدوث بعض سے بعض کی طرف
راجع ہے مثلاً ایک شخص کی ایک صورت لڑکپن مین
ہوتی ہے اور ایک صورت جوانی مین اور ایک صورت
ہر وقت اور انہین سے ہر ایک دوسری سے غایب ہو جاتی
ہے پس صور ماضیہ مستقبلہ و حال اوس کے علم مین حاضر
ہین تو اوس کا علم زمانی نہین ہو سکتا اور علم حق اوسکا
عین ذات یقینا اور اوس کا مغایر مفہوما ہے جس کے
اعتبارات اوس کے حسب معلومات بے انتہا ہین پس
یہ کہنا صحیح ہوگا کہ وہ اوس کی صفت ہے یعنی ذات باری
تعالے مین قائم ہے اور قیام اوس کا انتزاعی ہے
اور ذات پر بحسب تغایر مفہوم محمول ہے اشیا اوسی سے
منکشف ہوتی ہین جب وہ اس سی متعلق ہوتا ہی یا ایسا
تعلق جو انکشاف کا باعث ہوتا ہے تو اوس کو

من حيث انه يوجب التجلي والانكشاف	بحیثیت اوس کے سبب تجلی وانکشاف ہونے کے علم
يقال له العلم وانه مبدء في عالم الانوار للصور	کہتے ہین جو عالم انوار مین اون صور مجردہ کا مبدء ہے
المجردة القائمة بذواتها ووجودها في	جو اپنی ذات مین قائم ہین اور اون کا وجود بذاتہ علم
انفسها هو وجوده له تعالى فعلا كما ان	باری تعالی کا وجود فعلی ہے جیسے وجود اعراض بذاتہ
وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في	اپنے محل مین بحیثیت قبول وس کا وجود ہین تو یہ صحیح
محالها قبولا فيصح ان علمه تعالى صور قائمة	ہوگا کہ علم واجب تعالی صور قائمہ بذاتہا ہین یعنی
بذواتها اي مرتبة التفصيل وان يقال	مرتبۂ تفصیل مین اور اگر کہا جائے کہ علم حضوری کے
انه حضوري بمعنى ان الاشياء منكشفة	یہ معنی ہین کہ اشیا اوس کی ذات کے لیے منکشف
لذاته من غير ارتسام شيء فيه لان الذوات	ہین بلا کسی چیز کے اوس مین چھپ جانے کے کیونکہ ذوات
المقدسة والجواهر المجردة مع ما فيها	مقدسہ اور جواہر مجردہ مع اپنی تمام صفات اور اعتبارات
من الصفات والاعتبارات ولواحقها	اور لواحق کے اللہ تعالی کو بعلم بسیط جو مبدء تفصیل ہے
حاصلة له تعالى بالعلم البسيط الذي هو	حاصل ہین اور یہ کہ وہ صریحا عین ذات اور مفہوما غیر
مبدء للتفصيل وانه عين الذات اي	ذات ہے یا یہ کہ وہ مفہوما اوس کا عین ہے اور نہ صریحا
صدقا وانه غيره اي مفهوما وانه لا عينه	غیر انتہی اور بعض رسائل مین ہے کہ علم باری تعالی کے
اي مفهوما ولا غيره اي صدقا انتهى وفي	لیے اون تمام چیزون کے ساتھ جن کا جاننا صحیح ہو
بعض الرسائل ان علمه تعالى له تعلقات	تعلقات ازلیہ ہین اور بوجہ متجددات تعلقات
ازلية بكل ما يصح ان يعلم وتعلقات	متجددہ ہین بحیثیت اون کے ازمنۂ معینہ مین واقع
متجددة بالمتجددات من حيث وقوعها	ہونے کے اور تغیر تعلقات واضافات اوس
في ازمنة معينة والتغير في التعلقات	کے کمال کو مضر نہین اس لیے کہ اس سے
والاضافات لا يضر بكماله لان ذلك التغير	اوس کی ذات مین کوئی نقصان
والتجدد ليس بنقصان في ذاته لان كماله	لازم نہین آتا کیونکہ اوس کا کمال

التام يقتضى ان يكون المتجدد حاصلاً
فى الازل لنقصان ذلك المتجدد كما ان
الممتنع لا يتعلق به القدرة لنقصان الممتنع لا
لنقصان فى ذاته تعالى وقدرته وكذا
سائر المحالات العقلية قال المحقق الدوانى
فى الزوراء فى جميع ما ذهب اليه المتكلمون
والحكماء فى العلم قاصر لعدم اطلاعهم
على جلية الامر فقد ثبت علمه تعالى
بالبرهان كما ثبت بالقرآن حتى ترى
هذه الصفة وكذا سائر الصفات فى
العالم على حسب قابلية كل شئ من العالم
اما ترى الى النحل كيف ينبت بيتا مسدسا
يتحير العقل فيه فليس لها هذا الا بعلم
اعطاها الله اياها هكذا ساير الحيوانات
بل الجمادات فان التسبيح لا يكون الا من علم انتهى

تام اس بات کا مقتضی ہے کہ متجدد ازل مین حاصل
ہو بسبب اس متجدد کے نقصان کے جس طرح کہ قدرت
ممتنع سے متعلق نہین ہوتی بوجہ نقصان ممتنع کے
نہ بسبب ذات باری یا اوس کی قدرت مین نقصان
کے اسی طرح کل محالات عقلیہ مین محقق دوانی نے
زوراء مین لکھا ہے کہ متکلمین اور حکما کی عقول علم
کے بارے مین بوجہ امر ظاہر پر اطلاع نہ ہونے کے قاصر
رہین تو درحقیقت علم باری تعالی دلیلون سے ثابت ہوا
ہے جیسا کہ کلام اللہ سے ثابت ہے یہان تک کہ یہ صفت
بھی دیکھی گئی اور اسی طرح باقی صفات عالم مین بموجب
قابلیت عالم کی ہر چیز کے شہد کی مکھی کو دیکھو کہ وہ کیسا
گھر بناتی ہے جسمین چھ پہل ہوتی ہین اور اوس مین عقل حیران
ہو جاتی ہے تو یہ اوسے اوس علم سے حاصل ہوتا ہے جو
اوس کو اللہ نے دیا اسی طرح باقی حیوانات بلکہ جمادات
ہین کیونکہ تسبیح بلا علم کے نہین ہوتی انتہی۔

قوله فهذه ثلث مراتب كلها قديمة والتقدم والتاخر عقلى لا زمانى

اقول این مراتب ثلثه قدیمه اند و اظهار تقدم
بغرض آن بوده تا کسے نه فهمد که از تنزل حدوثی
پیرامون وجود حق تعالی حادث گشته که از آن
توهم محلیت حوادث در دل تواند گذشت پس
می فرماید که تقدم و تاخر درین مراتب عقلی ست

مین کہتا ہون یہ تینون مراتب قدیم ہین اور تقدم
کا اظہار اس لیے ہوا کہ کوئی یہ نہ سمجھے کہ تنزل کے
سبب سے ذات حق مین حدوث پیدا ہو گیا کہ جس
سے توہم محلیت حوادث دل مین گذرے لہذا فرماتے
ہین کہ تقدم اور تاخر ان مراتب مین عقلی ہے

نہ زمانی و عقلی منسوب بہ عقل است و آن قوتے ست دراکہ کہ بدان کلیات میتوان دریافت و تقدم بر پنج معنی آید اول تقدم زمانی مثل تقدم نوح بر نبی ما صلے اللہ علیہ وسلم دوم تقدم بالطبع و او آنکہ ممکن نباشد کہ چیزے موجود شود مگر آن کہ متقدم بہ آن موجود باشد مثل تقدم واحد بر اثنین سوم تقدم بالشرف مثل تقدم ابی بکرؓ بر عمرؓ چہارم تقدم بالرتبہ و او آنکہ قریب باشد از مبدء محدود کترتب الصفوف فی المسجد منسوبًا الی المحراب پنجم تقدم بالعلیۃ کتقدم حرکۃ الید علی حرکۃ القلم کذا فی ھدایۃ الحکمۃ	نہ زمانی۔ اور عقلی عقل کی طرف منسوب ہی جو ایک قوت مدرکہ ہے جس کے سبب سے کلیات دریافت ہو سکتے ہین اور تقدم پانچ معنون پر آتا ہے اول تقدم زمانی جیسے حضرت نوحؑ کا تقدم آنحضرتؐ پر دوسرے تقدم بالطبع وہ یہ کہ کسی چیز کا موجود ہونا بغیر اس کے کہ متقدم بھی اوس کے ساتھ ہو ممکن نہ ہو جیسے ایک کا تقدم دو پر تیسرے تقدم بالشرف جیسے حضرت ابوبکرؓ کا تقدم حضرت عمرؓ پر چوتھے تقدم بالرتبہ وہ کہ جو مبدء محدود سے مرتب ہو جیسے مسجد مین محراب کی نسبت سے صفون کا ترتب پانچوین تقدم بالعلیۃ یعنی سبب جیسے ہاتھ کی حرکت کا تقدم حرکت قلم پر اسی طرح ہدایت الحکمت مین ہے۔

قولہ المرتبۃ الرابعۃ مرتبۃ عالم الارواح وھی عبارۃ عن الاشیاء الکونیۃ المجردۃ البسیطۃ البحت التی ظھرت علی ذواتھا وعلی امثالھا

اقول مرتبۂ چہارم عالم ارواح است و آن عبارت است از اشیاء مخلوقہ کہ مجرد و بسیط از مادہ محض اند کہ ظاہر شدہ اند بر ذوات و امثال خود باید دانست کہ عالم ارواح تعین اول است از تعینات کیانیہ آن را عالم امر و عالم ملکوت و عالم غیب علوی نیز گویند و آن قابل اشارۂ حسی نیست چنانکہ عالم خلق و عالم شہادت و عالم	مین کہتا ہون کہ چوتھا مرتبہ عالم ارواح ہے یعنی اشیاء مخلوقہ جو مادہ سے مجرد اور بسیط ہین اور اپنی ذاتون اور صورتون پر ظاہر ہوئی ہین۔ جاننا چاہیے کہ عالم ارواح تعینات کونیہ کا پہلا تعین ہے جس کو عالم امر و عالم ملکوت و عالم غیب علوی بھی کہتے ہین اور وہ قابل اشارۂ حسی نہین ہے عالم خلق اور عالم شہادت اور عالم

سفلی است کہ آن تعین ثالث از تعینات
کیانیہ است کہ قبول اشارہ می کند وھما المراد
بقولہ فلا اقسم بما تبصرون ومالا تبصرون
وعلما دو گروہ شدہ اند در بیان روح گروہی سکوت
ورزیدہ اند اقتداءً بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم
وقتیکہ سوال کردہ بود النضر بن حارث از کفار
قریش پس نازل شد ویسئلونک عن الروح
قل الروح من امر ربی وطائفہ کلام کردہ اند پس
جمہور متکلمین وقاضی باقلانی ونظام از معتزلہ بدان
رفتہ اند کہ روح جسمی نورانی ست علوی حقیقت
حسی متحرک نافذ در جوہر اعضا وساری ہمچو سریان
ماء الورد فی الورد وقلیلے از انہا گفتہ اند عرض وھو
الحیوۃ التی صار البدن حیا بوجودھا
واہل تحقیق برانند کہ روح جوہر یست قائم بنفسہ غیر
متحیز مجرد از مادہ لاجسم مفارق بالبدن لہ
التجرد ولا عرض قائم بالجسم بلکہ آن نہ داخل
بدن است ونہ خارج ازان ونہ متصل ونہ منفصل
ونہ جسمی ونہ جسمانی نعم اورا تعلق با بدن است
تعلق تدبیر وتصرف وبرین رفتہ اند حجۃ الاسلام و
امام راغب وابو زید دبوسی - وبسوئے این منتہی
می شود کشف اہل مشاہدہ ولکل وجھۃ ھو مولیھا

سفلی کی طرح جو تعینات کونیہ مین تیسرا تعین اور
قابل اشارہ ہے اور یہی اللہ تعالے کے اس ارشاد سی
مراد ہے کہ مین قسم کھاتا ہون اون چیزون کی جو تم
دیکھتے ہو اور جو نہین دیکھتے روح کے بیان مین علما
کے دو گروہ ہو گئے ہین ایک نے بوجہ متابعت آنحضرت
سکوت اختیار کیا ہے کہ جب آنحضرت سے نضر ابن حارث
نے جو کفار قریش سی تھا سوال کیا تو یہ آیت نازل ہوئی
کہ ای محمد لوگ تم سی روح کو پوچھتے ہین تو کہدو کہ روح میرے
رب کے حکم سی ہے اور ایک گروہ نی کلام کیا ہی پس گروہ
متکلمین اور قاضی باقلانی اور نظام معتزلی کے نزدیک
روح ایک جسم نورانی علوی متحرک حس کی حقیقت ہی جو ہر اعضا
مین نافذ اور ساری ہی جیسے عرق گلاب گلاب مین ساری
ہوتا ہے اور اون مین سے بعض کے نزدیک عرض ہی اور
وہ حیات ہے جسکے وجود سے بدن زندہ ہو جاتا ہی اور
محققین کی نزدیک روح ایک جوہر قایم بالذات غیر متحیز مجرد از مادہ ہے
کوئی جسم مجرد مفارق از بدن نہین ہی اور نہ عرض قائم بالجسم ہی بلکہ وہ
نہ بدن مین داخل ہی نہ اوس سی خارج نہ متصل ہی نہ منفصل نہ جسم ہے
نہ جسمانی البتہ اوسی بدن سی تعلق ہی جو جسم کو قائم رکھنی اور اوسمین
تصرف کرنیکی لیی ہی اور اسیطرف امام حجۃ الاسلام غزالی اور امام راغب اور
ابوزید دبوسی گئے ہین اور اہل مشاہدہ کا کشف بھی اسی پر ختم ہوتا ہے
اور ہر ایک کی ایک سمت ہے جس کی طرف وہ متوجہ ہوتا ہے

اہل تحقیق گویند کہ روح انسانی بعد خراب شدن بدن خراب نمی شود و نہ معدوم بود بعد انعدام او واختلاف است در ازلیت و ابدیت روح جمعی از صوفیہ بسرمدیت آن ازلاً و ابداً رفتہ اند و شرذمہ ازان توقف کردہ و امام حجۃ الاسلام و اشراقیون ومشائون برانند کہ ابدیست نہ ازلی واختلاف کردہ اند علما در ماہیت روح کہ نوعی است یا جنسی و ارسطو و ابوعلی بہ نوعیت آن رفتہ اند و گروہے از حکما و ابوالبرکات بغدادی و امام رازی از متکلمین بہ جنسیت و نیز عروج او و معاودت او بعد خراب شدن بدن مختلف فیہ است و روح را بعضے دو قسم گفتہ اند سراجی و زجاجی سراجی مخلوقی است قائم بالذات و از شان اوست کہ قوی و جسد را روشن کند ہرگاہ کہ بدان متعلق بود پس او را اطلاق فی نفسہ است کضوء الشمس فی جرمہا و زجاجی مخلوقے قائم بالغیر است شان آن این کہ پیدا کند افعال قلبیہ و قالبیہ را ورای اوست تقیید کاضواء الشمس فی دور النہار پس وحدت صفت ذاتی اوست و کثرت صفت عارضی و نفس ناطقہ ہر انسان زجاج آن سراج است و او امیر بدن است

اہل تحقیق کہتے ہین کہ روح انسانی بعد جسم خراب ہو جانے کے خراب نہین ہو جاتی اور نہ اوسکے معدوم ہو جانیکے بعد معدوم ہو جاتی ہے اور روح کی ازلیت و ابدیت مین اختلاف ہے ایک گروہ حضرات صوفیہ اوسکی سرمدیت ازلی و ابدی کا قائل ہی اور بعضون نے سکوت کیا ہی امام حجۃ الاسلام اور اشراقیین و مشائین کا قول ہی کہ وہ ابدی ہے نہ ازلی اور ماہیت روح مین بھی علمانے اختلاف کیا ہی کہ نوعی ہی یا جنسی ارسطو اور ابوعلی نوعیت کے قائل ہوی ہین اور حکما کا ایک گروہ اور ابوالبرکات بغدادی اور امام رازی گروہ متکلمین سی اوسکی جنسیت کے قائل ہین نیز اوسکا عروج اور جسم خراب ہونیکے بعد اوسکی عود مین بھی اختلاف ہی اور روح کی بعضون نے دو قسمین لکھی ہین سراجی و زجاجی سراجی مخلوق قائم بالذات ہے جسکی حالت یہ ہی کہ بروقت تعلق قوی اور جسم کو روشن کردیتی ہے تو اوسکے لیے اطلاق فی نفسہ ہی جیسے ضوء یعنی آفتاب کی روشنی اپنی جرم مین اور زجاجی مخلوق قائم بالغیر ہے جس کی حالت یہ ہی کہ وہ افعال قلبیہ اور بدنیہ کو ظاہر کرتی ہے اور اوس کے لیے تقیید ہے جیسے آفتاب کی روشنی دن مین تو وحدت اوس کی صفت ذاتی ہے اور کثرت صفت عارضی اور ہر انسان کا نفس ناطقہ اوس چراغ کا شیشہ ہے اور وہ بدن کی مالک ہے

دجوارح خدم وحشم او اما روح حیوانی مشترک
بین الانسان والحیوان پس آن جسمانی است
قائم در تجویف ایسر از قلب دران قدرے یسیر
بلغم است وآن مرکب روح انسانی بوده است
وبرآن قدرے از بخار ضبابی است که آن را جان
گویند وہم در خاطر باید دانست که عالم ارواح اتم
ظہور است از عالم اسرار وعالم مثال از عالم ارواح
وعالم اجسام اتم ظہور است از عالم مثال کیف و
قرب لاتعین سزاوار اکثر اجمالیت است از کل
فالاعلیٰ اکثر اجمالا من الاسفل والاسفل
اکثر تفصیلا من الاعلیٰ ولله الحمد۔

اور تمام اعضا اوس کے تابع ہین لیکن روح حیوانی جو
انسان اور حیوان دونون مین مشترک ہے تو وہ
جسمانی ہے جو خلاء مین قلب کی بائین جانب قائم ہے
اوس مین تھوڑا بلغم بھی ہے اور وہ مرکب روح انسانی ہے
اور اوس پر تھوڑا سا بخار ضبابی یعنی منفطر مثل شبنم کے ہے
جسکو جان کہتے ہین اور یہ بھی دل سے جان لینا چاہیے کہ
عالم ارواح مین عالم اسرار سے اور عالم مثال مین عالم ارواح سے
اور عالم اجسام مین عالم مثال سے زیادہ ظہور ہے اور کیون نہ ہو
جبکہ قرب لاتعین کلیت سے اجمال مین زائد ہے پس اعلیٰ مین
اسفل سے زیادہ اجمال ہے اور اسفل مین اعلیٰ سے زیادہ
تفصیل ہے اور اللہ کے لیے حمد ہے۔

قوله المرتبة الخامسة مرتبة عالم المثال وهي عبارة عن الاشياء الكونية المركبة اللطيفة التي لاتقبل التجزي والتبعيض والخرق والالتيام

اقول مرتبہ پنجم عالم مثال است وآن عبارت ست
از اشیاء موجودہ مرکبہ لطیفہ کہ تجزیہ وتبعیض وخرق
والتیام قبول نمی کند یعنی تعین ثانی از تعینات
کیانیہ حضرت مثال است ودر زبان شریعت
برزخ است چہ او واسطہ الیست میان اعلیٰ و
اسفل یعنی عالم ارواح وعالم اشباح واین عالم
روحانی است زیرا کہ جوہر نورانی بمثابہ جوہر جسمانیست
در قبول بعض اعراض وباجوہر مجرد عقلی دربودن

مین کہتا ہون پانچوان مرتبہ عالم مثال ہے یعنی وہ
اشیاء موجودہ مرکبہ لطیفہ جو تجزیہ وتبعیض وخرق
والتیام کے قابل نہین یعنی تعینات کونیہ کا دوسرا
تعین حضرت مثال ہے جس کو شریعت مین برزخ
کہتے ہین اس لیے کہ وہ اعلیٰ و اسفل یعنی عالم ارواح
وعالم اجسام مین واسطہ ہے اور یہ عالم روحانی ہے
کیونکہ جوہر نورانی قبول بعض اعراض مین جوہر جسمانی کی
طرح ہے اور نورانی ہونے کی حیثیت سے جوہر مجرد عقلی کے

نورانی و آن خیال متصل است یا منفصل متصل
آنکه دیده شود در خواب بقوت دماغیه از صور و اشکال
و الوان و اضواء چرا که کمیت و کیفیت و سائر اعراض
ملتسب اند از اسفل و فقدان مواد و تجرد آن اکتساب
است در اعلی و منفصل آنکه او را تعلقی است با خوابها
و قوائے دماغیه را در وے مدخلے نے و ہمین مراد است
به مثل افلاطونیه و مشائیه منکر آن اند و اندران تجسد
ارواح و تروح اجساد می شود و تشخص اعمال و اخلاق
و آنجا ظاہر می گردند معانی بصور متناسبه و رویت
آنحضرت صلعم جبرئیل را در صورت دحیه کلبی در این حضرت
انعکاس صور در مرایا است و ازین مشهد است رویت
شخص واحد در صور کثیره لطیفه و قبیحه و انیسه و مهیبه و
عظیمه و حقیره و ظهور بر یکے و اخفا بر دیگرے و ازینجا
است انسلاخ بدلاء از ابدان خود ہا عرفا گویند که
که روح بے جسد نمی تواند بود لهذا چون از بدن اسطقسی
و کالبد آخشیجی مفارقت جوید او را جسدے و شبحی و
هیکلی مثالی در عالم اشباح باشد و متعلق می شود تا
قیامت و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون
اشراق قدسی در خاطر علیل پرتو انداخته که اگر
مستدق بصیر به دیده تحقیق نظر کند صور محسوسه هر
بقعه از بقاع عالم شهادت بل هر شخصے از اشخاص

مشابہ ہے اور وہ خیال متصل ہی یا منفصل متصل وہ جو
خواب میں دماغی قوت سے دیکھا جائے خواہ وہ صورتیں ہوں
یا شکلیں یا رنگ یا روشنیاں کیونکہ کمیت اور کیفیت اور کل
اعراض اسفل سے لیے گئے ہیں اور مادہ کا نہونا اور اوسکا تجرد
اعلی سے لیا گیا ہی اور منفصل وہ ہی جسکا تعلق خواب سے ہو اور
دماغی قوتوں کا اوسمین دخل نہو انہیں کو مثل افلاطونیہ کہتی
ہیں اور مشائیہ اسکے منکر ہیں اور اسمین روحیں متجسد اور اجسام
روح کی حکم میں ہو جاتے ہیں اور اعمال اور اخلاق بھی متشکل
ہوتے ہیں اور وہیں معانی مناسب صورتوں میں ظاہر ہوتی ہیں
اور آنحضرت صلعم کا جبرئیل کو دحیہ کلبی کی صورت میں دیکھنا آئینہ
میں صورت منعکس ہونیکی طرح ہی اور یہین سے ایک شخص بہت
سے صور لطیف و قبیح و انیس و مہیب و عظیم و حقیر میں دکھایا جاتا
ہی اور ایک پر ظاہر اور دوسرے سے پوشیدہ ہوتا ہی اور اسی جگہ
سے ابدالوں کا اپنے بدنوں کو چھوڑنا ہے عرفا کہتے ہیں کہ
روح بغیر جسد کے نہیں رہ سکتی اسیواسطے جب جسم عنصری سے
علیحدہ ہو جاتی ہے تو اوسکے لیے جسم اور صورت مثالی عالم
اجسام میں ہوتا ہی جس سے وہ متعلق ہو جاتی ہی اور قیامت تک
اوس سے متعلق رہتی ہی اور اونکے پس پشت برزخ ہی جس دن
تک اوٹھائے جائیں ایک پاک روشنی نے دل بیمار پر یہ
شعاع ڈالی ہی کہ اہل بصیرت کو ہر چیز جو کہیں نظر آتی ہی وہ اوسکو
دوسری چیز کی شبیہ دکھاتا ہی جو دوسرے عالم کی ہوتی ہی اور ہر شخص کا

بقعه واحده را شبهه و مثال صور بقعه دیگر پیدا ارد
و ظلال شخص آخر شناسد که الولد الحلال یشبه
بالخال بهر حال عالم مثال برزخ است میان
عالم اجسام و عالم ارواح و مشتمل است بر صور
هرچه در عالم مثال است او شبیه است به اجسام
ازان حیثیت که محسوس مقداری است و به ارواح
ازان جهت که نورانی است در لسان شرع ازان
بسوق الجنة تعبیر شده ان فی الجنة لسوقا مافیها
بیع ولا شری الا الصورة من الرجال والنساء
و صوفیه آن را خیال منفصل و ارض حقیقت گویند و
تعبیر آن بخیال مطلق نیز می کنند بواسطهٔ اطلاق و
شمول آن بر صور مجردات و مادیات و اشراقیان
اقلیم ثامن و مثل معلقه و عالم اشباح خوانند صاحب
اصطلاحات صوفیه گوید عالم المثال باصطلاح
الحکماء عالم النفوس المنطبعة وهو فی
الحقیقة خیال العالم عارف آلهی حکیم متاله
محقق حصری فرموده وافق ارسطو افلاطون
فی اثبات هذا العالم الا ان ارسطو قال
ان هذا المثل قامت بالقوی الخیالیة
السفلیة والقوی الجسمانیة الفلکیة و
قال افلاطون ان هذا المثل لا تکون

ایک دوسرے شخص کا پرتو دیکھتا ہے کیونکہ ولد حلال ماموں
کے مشابہ ہوتا ہے بہر حال عالم مثال مابین عالم اجسام اور
عالم ارواح برزخ ہے اور صور تو نیز شامل ہے جو کچھ عالم مثال
مین ہے وہ اجسام سے اس حیثیت سے مشابہ ہے کہ محسوس مقداری ہے
اور ارواح سے اس حیثیت سے کہ نورانی ہے اوسی بزبان شریعت
سوق الجنة کہا ہے حدیث مین ہے کہ جنت مین ایک بازار ہے
جسمین مردون اور عورتون کی صورتون کے سوا کسی چیز
کی خرید فروخت نہین ہوتی اور صوفیہ اوس کو خیال منفصل
اور ارض حقیقت کہتے ہین اور اسی کو خیال مطلق بھی
کہتے ہین بواسطہ اوس کے اطلاق اور صور مجردات و
مادیات پر شامل ہونے کے اور اشراقیین اوس کو
اقلیم ثامن اور مثل معلقہ اور عالم اشباح کہتے ہین
اور صاحب اصطلاحات صوفیہ کہتے ہین کہ عالم مثال
اصطلاح حکما مین عالم نفوس منطبعہ ہے جو درحقیقت
خیال عالم ہے - عارف الہی حکیم متالہ محقق حصری
نے فرمایا ہے کہ حکیم ارسطو نے اس عالم کے
اثبات مین حکیم افلاطون کی موافقت
کی ہے مگر فرق یہ ہے کہ ارسطو کے نزدیک
یہ مثل بذریعہ قوت خیالی سفلی اور قوت
جسمانی فلکی کے قائم ہوتی ہین اور
افلاطون کے نزدیک یہہ مثل نہ

خارجة ولا داخلة ومظاهرها هي	نہ خارج ہوتے ہین نہ داخل اور اوس کے مظاہر
القوى الخيالية السفلية والعلوية فعند	یہی قوائے خیالیہ سفلیہ اور علویہ ہین تو افلاطون
فلاطن ثلثة عوالم مطابقة احدها عالم	کے نزدیک تین عالم برابر ہین جس مین پہلا عالم
الاجسام وثانيها عالم المثال وثالثها	اجسام ہے اور دوسرا عالم مثال اور تیسرا عالم مجردات
عالم المجردات ووافق ارسطو فی اصل وجود	اور اسی کی موافقت ارسطو نے ان عوالم کے اصل وجود
هذه العوالم لكنه خالفه فی ان المثل	مین کی ہے لیکن اونھون نے اس قول مین کہ مثل
قائمة بذاتها وقال ان المثل الخيالية انما	اپنی ذات سے قائم ہین افلاطون کی مخالفت کی
تقوم بالقوى الخيالية والمثل العقلية	ہے اور اون کا قول یہ ہے کہ مثل خیالیہ درحقیقت
انما قامت بالمجردات فالنزاع بينهما	خیالی قوتون سے اور مثل عقلیہ مجردات سے قائم
بحسب الظاهر انما هو فی نحو وجود المثل	ہین تو اون مین نزاع بحسب ظاہر وجود مثل نورانیہ
النورانية والظلمانية بعد اتفاقهما فی	وظلمانیہ کے متعلق ہے اصل وجود عوالم ثلثہ مین
اصل وجود العوالم الثلثة وحاصل کلام آن کہ	متفق ہونے کے بعد خلاصۂ کلام یہ ہے کہ افلاطون صور
افلاطن صور مثالیہ را قائم بذوات میدانند وارسطو	مثالیہ کو قایم بالذات جانتے ہین اور ارسطو قائم بالغیر
قائم بغیر باین معنی کہ صور عقلیہ نوریہ قائم بہ مجردات	اس طرح کہ صور عقلیہ نوریہ مجردات سے اور صور
اند وصور جسمیہ ظلمانیہ قائم بہ خیال وبعضے از	جسمیہ ظلمانیہ خیال سے قائم ہین اور بعض اکابر علما
اکابر علما چون دیدہ اند کہ عالم مثال را خیال	نے جب یہ دیکھا کہ عالم مثال کو خیال منفصل کہتے اور
منفصل نامیدہ اند وصور مثالیہ را قائم بذات	صور مثالیہ کو قائم بالذات جانتے ہین تو ان دونون
میدانند بنابرین دو مقدمہ در تصحیح عالم مثال	باتون کی وجہ سے وہ بھی تصحیح عالم مثال مین بہ تجرد خیال
قائل شدہ بہ تجرد خیال وعدم حلول این در مادہ	اور اوسکے عدم حلول بمادہ کی قائل ہوئے ہین اور کہتے ہین کہ وہ
می گویند کہ آن خیال مجرد باقیست با نفس ناطقہ	خیال مجرد نفس ناطقہ کے ساتھ بعد اوسکے جسم محسوس سے علحدہ
بعد از مفارقت او از بدن محسوس وغیاث الحکماء	ہونیکے باقی ہے اور غیاث الحکما شہاب الدین مقتول

درشرح ہیاکل النور گوید انما سمی هذا العالم
بالمثال لکونه مشتملا علی صور ما فی العالم
الحسی ولکونه اول مثال صوری لما فی
الحضرة العلمیة الالهیة من صور الاعیان
والحقائق وسمی بالخیال المنفصل لکونه
مادیا شبیها بالخیال المنفصل انتهی وباید
دانست که عرفا از مشاهدات خود چنین دیده اند
که برزخے که میان غیب و شہادت واقع است غیر
برزخے است که ارواح بعد از مفارقت نشأ دنیا
درو خواہند بود در صور جمیع اعمال واخلاق حسنہ و
سیئہ که در نشأ دنیا کسب کرده اند چنانچه در
آیات و احادیث وارد شده درین جا باشد و گفته که
برزخی که روح بعد از مفارقت بآن جا منتقل میشود
غیر برزخی است که میان ارواح واجساد است اول
را غیب مجالی گویند وثانی را غیب امکانی وقال
اهل الشهود فی بیان عظمة عالم المثال ان
العالم الحسی بالنسبة الی العالم المثال
کحلقة ملقاة فی بیداء لا نهایة لها و در
شرح حکمة الاشراق است که وهو عالم عظیم الفسحة
غیر متناه یحذو حذو العالم الحسی لجمیع ما
فیها من الکواکب والمرکبات من المعادن

شرح ہیاکل النور مین لکھتے ہین کہ یہ عالم مثال اس لیے
موسوم ہوا کہ یہ اون صورتون پر شامل ہے جو عالم
حسی مین ہین نیز بوجہ اوس کے اول مثال صوری
ہونے کے جو حضرت علمیہ الٰہیہ مین صور حقایق واعیان
سے ہے اور خیال منفصل سے بوجہ مادی ہونے کے
موسوم ہوا جو خیال منفصل سے مشابہ ہے انتہی جاننا
چاہیے کہ عارفین نے اپنے مشاہدات مین اس طرح دیکھا
ہے کہ غیب اور شہادت کے درمیان والی برزخ اوس
برزخ کے علاوہ ہے جس مین روحین جسم سے علیحدہ
ہونے کے بعد رہینگی اور کل اعمال اور اچھے و برے
اخلاق کی صورتین جو اوس نے دنیاوی زندگی مین
حاصل کی ہین جو آیات اور احادیث مین وارد ہین
یہین ہونگی اور بعضون نے کہا جس برزخ مین روح بدن
سی علیحدہ ہونیکے بعد رہتی ہے وہ اوس برزخ کی علاوہ ہے جو
ارواح اور اجساد کی درمیان مین ہے اول کو غیب مجالی اور
دوسری کو غیب امکانی کہتے ہین اور عالم مثال کی عظمت کے
متعلق اہل شہود کا قول ہے کہ عالم حسی عالم مثال کے
مقابلے مین ایسا ہے جیسے بہت بڑے جنگل مین کوئی
حلقہ ڈال دیا جائے - اور شرح حکمة الاشراق مین
ہے کہ وہ ایک عالم نہایت وسیع ہے جس کی انتہا نہین اور
تمام اشیاء عالم حسی یعنی کواکب اور مرکبات معدنیات

والنباتات والحیوانات والانسان ویزید
علیه باشیاء مثل اشباح المجردات انتهی مولانای
رومی می فرمایند ؎ پیشهٔ آموز کاندر آخرت ✤
اندر آید دخل کسب معرفت ✤ آنچنان شهریست
پر بازار و کسب ✤ تو نه پنداری که کسب اینجاست
حسب ✤ کلام مولانا ایضا دلالت صریحی مطابقی
دارد بران که کسب علوم و خلق و طلب درجهٔ کمال
در عالم مثال متحقق است و کلمات حکماء پیشین و
عرفاے مصطبه نشین نیز بر وجود این عالم ناطق اند
چنانکه منقول است از معلم اول ارسطاطالیس که در
میمر رابع آثولوجیا یعنی مباحث الٰهی گفته که من وراء
هذا العالم سماء وارض وبحر وحیوان و
ناس سماویون وکل من فی ذلك العالم
سماوی ولیس هناك شیء ارضی والروحانیون
الذین هناك یلایمون الانس الذی هناك
لا ینفر بعضهم عن بعض وکل واحد لا ینافی
صاحبه ولا یضاره بل یستریح الیه انتهی
گویم که قول حکیم در آثولوجیا کل من فی ذلك
العالم سماوی ولیس هناك شیء ارضی اشاره
به لطافت این عالم است ومن وراء هذا العالم
سماء وارض مؤید این اشارت است از اینجا تاویل

نباتات و حیوانات وانسان یہ سب مقابلۃً اوسمین موجود
ہین اور اوس عالم مین دیگر اشیا مثل اجساد مجردات کے
اس عالم سے زائد ہین انتہی مولانا ے رومی فرماتے ہین ؎
وہ پیشہ سیکھو جو آخرت مین کام آئے جب انسان کسب
معرفت کرتا ہی تو معرفت حاصل ہوتی ہی اوس عالم مین بھی
کسب کا دخل ہی جیسا کہ اس عالم مین بغیر کسب کے کچھ نہین ہوتا۔
اسیطرح وہ بھی ایک شہر با رونق وکسب ہے یہ نہ سمجھو کہ اسی دنیا کا
کسب وہان بھی کافی ہی۔ مولانا کا کلام بھی اس امر پر صریحی دلالت
کرتا ہی کہ کسب علوم و خلق و طلب درجۂ کمال عالم مثال مین ثابت ہے
اور حکماے سابقین اور عرفاء صاحب یقین کے بھی کلمات اس
عالم کے وجود کے متعلق ناطق ہین چنانچہ معلم اول ارسطاطالیس نے
کتاب آثولوجیا یعنی مباحث الٰہی کے چوتھے میمر مین لکھا ہی کہ اس
یعنی باب ۱۲
عالم کے علاوہ آسمان اور زمین اور دریا اور حیوان وانسان سماوی
ہین اور اُس عالم کی ہر چیز آسمانی ہی وہان کوئی چیز ارضی نہین اور وہ
روحانی لوگ جو وہان ہین اُن آدمیون سے جو یہان ہین ملایمت کرتے
ہین بعض بعض سے نفرت نہین کرتے اور نہ آپسمین نفرت کرتے
یا نقصان پہونچاتے ہین بلکہ ایک دوسرے کو آرام پہونچاتے
ہین انتہی مین کہتا ہون کہ آثولوجیا مین حکیم کا قول کہ اس
عالم کی ہر چیز سماوی ہی کوئی چیز ارضی نہین اس سے اشارہ
اُس عالم کی لطافت کیطرف ہی اور من وراء ہذا العالم سماء وارض
سے اس اشارہ کی تائید ہوتی ہی اور یہین سے اس قول کی تاویل

یا من اظهر الجمیل کہ از مشکوٰۃ اہل قدس طہارت
علیہم السلام بہ تو ظہور یافت کہ ما من مؤمن الا
ولہ مثال فی العرش از حضیض بطون بذروۂ
عرش ظہور آمدہ و شیخ اکبر در فتوحات در تحقیق این
عالم می سراید کہ فی کل نفس خلق اللہ فیہا عوالم
یسبحون اللیل والنہار لا یفترون وخلق اللہ
من جملۃ عوالمہا عالما علی صورتنا اذا ابصرہا
العارف یشاهد نفسہ فیہا وبعضی علما اثبات
این عالم بدلیل عقلی کردہ اند چنانچہ قلم حکمای مشائین
تحریر آن کردہ کہ والدلیل هو ان الصورۃ المرئیۃ
فی المرایا لیست فیہا والا لما اختلفت رویتنا
لہا باختلاف مواضع النظر لکن یختلف علی
ما یشہد بہ التجربۃ فان من ینظر عن یمین
المرأۃ یراہ فی موضع غیر الموضع الذی یراہ
الرائی من الیسار فیہ ولا فی الهواء فانہ شفاف
لا یظہر فیہ شیٔ مع انا قد نری عند نظرنا
فی المرأۃ ما هو اعظم من الهواء کالسماء ولیست
فی البصر لامتناع انطباع العظیم فی الصغیر
ولیست هی صورتک بعینہا علی ان ینعکس
الشعاع فی المرأۃ الی وجہک والی ما یرٰی
فی خلاف جہتہ المرأۃ فان القول بالشعاع

کہ ای وہ شخص جسنی جمیل کو ظاہر کیا زبان صاحب قدس وطہارت
علیہم السلام سی ان الفاظ مین پستی بطون سی بلندی عرش پر ظاہر
ہوئی کہ کوئی مومن ایسا نہین ہی جسکے واسطی عرش مین مثال نہ موجود
ہو شیخ اکبر فتوحات مین اس عالم کی تحقیق مین لکھتی ہین کہ ہر نفس مین
اللہ نی عوالم پیدا کیی ہین جو دن رات اسکی تسبیح کرتی ہین کاہلی نہین
کرتی اور اللہ نی منجملہ اون عوالم کے ایک عالم کو ہماری صورت
پر پیدا کیا ہی عارف جب اوس عالم کو دیکھتا ہی تو اپنی آپکو اوسمین
مشاہدہ کرتا ہی اور بعض علما نی اس عالم کا اثبات عقلی دلیلون سے
کیا ہی جیسا کہ حکمای مشائین نی اسکو لکھا ہی اور وہ دلیل یہ ہے
کہ جو صورت آئینہ مین دیکھی جاتی ہی وہ آئینہ مین موجود نہین
رہتی اگر ایسا نہو تو ہماری رویت اختلاف مواضع نظر سی مختلف
نہو لیکن مختلف ہو جاتی ہی چنانچہ تجربہ شاہد ہی کیونکہ جو شخص
آئینہ کی داہنی جانب سی دیکھیگا تو وہ جگہ دیکھیگا جو بائین
جانب دیکھنی والے کی جگہ کے علاوہ ہوگی اور نہ ہوا مین کیونکہ وہ
شفاف ہی کوئی چیز اوسمین ظاہر نہین ہوتی باوجود اس کے
کہ ہم آئینہ دیکھنے کی وقت وہ چیز دیکھتے ہین جو ہوا سے بھی
بڑی ہی جیسے آسمان اور نہ بصارت مین کیونکہ بڑی چیز کا
انطباع چھوٹی چیز مین ممتنع ہی اور نہ یہ بعینہا صورت تمھاری ہے
علاوہ اس کی شعاع آئینے مین تمھارے چہرے کے مقابل
منعکس ہوتی ہے یا اوس چیز مین جو خلاف جہت
آئینہ دیکھی جائے پس اس قول کا مقید کرنا شعاع سے

باطل من وجوه كثيرة وليست في عالم
العقول اي عالم المجردة عن المادة لانها
ذوات مقدارية والمجردات لا تكون
كذلك فبالضرورة تكون في صقع آخر
وهو عالم المثال والخيال وكذا الصور
المرئية في المنام او تتخيل في اليقظة بل يشاهد
في الامراض كاصحاب البرسام والسرسام
وعند غلبة الخوف فيكون لهذه الصورة
مظاهر فصور المرايا مظهرها المرايا وصور
الخيال مظهرها التخيل وكذا الحس المشترك
وغيرها من القوى الجسمانية وكذا في
هذا العالم كثير من الغرائب وخوارق
العادات كما يحكى عن بعض الاولياء
انه مع اقامته ببلدته كان من حاضري
المسجد الحرام ايام الحج وانه ظهر من بعض
جدران البيت او خرج من بيت مسدودة
الابواب والكوات وكادراك موسى ابن
عمران للباري تعالى لما ظهر في الطور وغيره
كما هو مذكور في التورية او كظهور جبرئيل
بصورة دحية الكلبي انتهى پس انچه حق و
اولی واحسن واقوی در باب اثبات این عالم است

یہ بہت وجہون سے باطل ہے اور عالم عقول مین نہین
یعنی اوس عالم مین جو مجرد اشیاء مادیہ سی ہے اسلیے کہ وہ
ذوات مقداریہ ہین اور مجردات اس طرح نہین ہوتی تو اس
سبب سے وہ دوسرے مرتبہ پر ہونگے اور وہی عالم مثال
اور خیال ہی اور اسی طرح وہ صورتین ہین جو خواب مین دیکھی
جاتی ہین یا جاگتے مین تخیل ہوتی ہین بلکہ اکثر امراض مین
دکھائی دیتی ہین جیسے سرسام اور برسام کے مریضون کو
غلبہ اور خوف کے وقت بھی۔ تو ان صورتون کے لیے
بھی مظاہر ہین پس آئینے والی صورتون کے مظہر آئینے
ہین اور خیالی صورتون کا مظہر تخیل ہے اور اسی طرح
حس مشترک وغیرہ قوائے جسمانی اور ایسے ہی اس عالم مین
بہت سی نادر اور خلاف عادت چیزین ہین چنانچہ بعض
اولیاء اللہ سے مروی ہے کہ وہ باوجود اپنے شہر مین مقیم
ہونے کے ایام حج مین مکۂ معظمہ مین موجود پائے گئے یا
گھر کی دیوارون سے نکلے یا ایسے گھر سے ظاہر ہوے
جس کے دروازے بند تھے یا جیسے حضرت موسی ابن
عمران نے ذات باری تعالے کا ادراک کیا جب
اوس کا ظہور کوہ طور پر ہوا اور علاوہ اس کے
جیسا کہ توریت مین مذکور ہے یا جیسے حضرت جبرئیل
دحیۂ کلبی کی صورت مین ظاہر ہوے انتہی پس
حق اور اولے اور انسب اس عالم کے اثبات کے متعلق

آن ست کہ گفتہ شود کہ چون اثبات این عالم انبیاء واولیاء صاحبان رصد ارواح بمشاہدات ذوقیہ وبمکاشفات عینیہ کردہ اند واصحاب ارصاد روحانی درادراک مطالب ودریافت حقایق بلند قدر اند از اصحاب ارصاد جسمانی پس چنانچہ تصدیق مینمائی این جماعت را درانچہ برتو عرض می نمایند از ہیأت عالم فلکی سزاوار تراست کہ تصدیق نمائی این جماعت را نیز بانچہ خبر می دہند از اسرار ورموز عالم غیب بلکہ ایشان بتصدیق اولی واانسب اند واللہ اعلم

یہ کہنا ہے کہ جب اس عالم کو انبیاء اور اولیاء اور اون لوگون نے جنھون نے روحانیات کا مشاہدہ کیا ہے اپنے ذوقی مشاہدات اور ذاتی مکاشفات سے ثابت کردیا ہے اور اصحاب مشاہدات روحانی مطالب کے ادراک اور حقائق کے دریافت مین مرتبۃً اصحاب مشاہدات جسمانی سے زیادہ ہین تو جس طرح اون کی تصدیق اون امور مین کرتے ہو کہ جو ہیئات علم فلکی کے بارہ مین وہ پیش کرتے ہین اسی طرح اون کی اسرار اور رموز عالم غیب کے اخبار کی بھی تصدیق کرو بلکہ انکی تصدیق زائد بہتر اور مناسب ہے واللہ اعلم

قوله والمرتبة السادسة مرتبة عالم الاجسام وهي عبارة عن الاشياء الكونية المركبة الكثيفة التي تقبل التجزي والتبعيض

اقول مرتبۂ ششم مرتبۂ عالم اجسام است وآن عبارت است از اشیاء مخلوقہ مرکبۂ کثیفہ کہ تجزی وتبعیض ہر دو قبول می کنند تفصیل این اجمال آنست کہ تعین ثالث از تعینات کیانیہ حضرت شہادت واجسام است وآن حس کہ مفید اشارۂ حسی است برخے ازان نزد بعضے قابل کون وفساد نیند کالعرش والکرسی زیرا کہ مقعر اول ومحدب ثانی سقف جنت است وبسایط آن پس ہمیشہ محیط بآن باشند وآن ہر دو طبعی اند نزد اہل کشف

مین کہتا ہون کہ چھٹا مرتبہ مرتبۂ عالم اجسام ہی جو اشیائے مخلوقہ مرکبۂ کثیفہ سی مراد ہین اور تجزی اور تبعیض قبول کرتی ہین اس اجمال کی یہ تفصیل ہے کہ تعینات کونیہ سے تیسرا تعین عالم شہادت واجسام - اور وہ حس ہے جو اشارہ حسی کو مفید ہے بعض کے نزدیک کچھ افراد قابل کون وفساد نہین ہین مثلاً عرش اور کرسی اس لیے کہ مقعر اول اور محدب ثانی جنت کی چھت ہے اور اوس کے بسایط اوسی کے ساتھ ہمیشہ محیط ہون گے اور وہ دونون اہل کشف کی نزدیک طبعی ہین

و برخے قابل ہر دو اند کالسموات السبع و ثوابت و سیار
و ارضی و کائنات الجو کہ اینہا عنصریات اند خواہ بسیط
باشند مثل عناصر و رعد و برق و سحاب یا مرکب
چون معادن و نباتات و حیوان و بہر یک فلک
موکلے است کہ آن روح است و اطلاع نیست
برین مگر بعض خواص را و اشرف اجسام بدن انسان
کامل است کہ از عالم صغیر است و در و مثالی است
برائے انچہ درین عالم دیدہ می شود و شرحہ لاتطیق
ھذا الکراس بل گفتہ اند کہ عالم کبیر بسبب احتوائے
او بر مراتب وجوبیہ و امکانیہ معًا در صورت وحدانیت
بسبب امکانیت او جسد مسویست و بوجہ وجوب او
عود در روح کبیر دلیس آمد انسان کامل چنانکہ عالم
قبل خلقت آدم جسدے مسوے بود بسبب خلقت
او عالم گشتہ و این حضرت اتم مظاہر است چہ انچہ
مدرک باشد بالاجمال در مراتب عالیہ حضرات
متقدمہ این جا بالتفصیل دریافتہ میشود فافہم وانصف

اور بعضے قابل کون فساد ہین جیسے ساتون آسمان اور
ثوابت و سیار اور زمین اور مخلوقات جو مابین آسمان
اور زمین کے ہین اور یہی عنصریات ہین خواہ بسیط ہون
جیسے عناصر اور رعد اور برق اور بدلی یا مرکب جیسے
معادن اور نباتات اور حیوانات اور ہر آسمان پر ایک
موکل ہے جو اوس کی روح ہے جس پر اطلاع بعض خواص
کو ہوتی ہے اور اجسام مین سب سے بزرگ انسان
کامل ہے جو عالم صغیر ہے جس مین اس عالم کی ہر چیز
کی مثال ہے جس کی شرح کی اس رسالہ مین ضرورت
نہین بلکہ بعض نے کہا ہی کہ عالم کبیر بوجہ مراتب وجوبیہ و
امکانیہ پر معًا مشتمل ہونیکی صورت مین بسبب امکانیت جسد
مسوی ہی اور بوجہ اپنی وجوب کے روح کی طرف عود کرتا ہی تو انسان
کامل ہوا جسطرح عالم قبل خلقت آدم جسد مسوی تھا اور اُسکی پیدایش
کیوجہ سے عالم ہوا اور یہی مظہر اتم ہی کیونکہ جو کچھ مراتب عالیہ اور حضرات
متقدمہ مین مجملًا ادراک کیا جاتا ہے وہ اس مرتبہ مین تفصیلًا
پایا جاتا ہے پس سمجھو اور انصاف کرو۔

قوله المرتبة السابعة هي مرتبة الجامعة لجميع المذكورة الجسمانية والنورانية والروحانية والوحدة والوحدانية وهو التجلي الاخيرة واللباس الاخيرة هي الانسان فهذه سبع مراتب منها مرتبة الاولى ظهور

اقول مرتبہ ہفتم مرتبہ ایست جامعہ جمیع مذکورہ جسمانیہ و
برزخیہ و نوریہ و وحدت و واحدیت و این تجلی آخر است
و لباس اخیر و آن انسان است پس ہمہ ہفت مراتب شدند

مین کہتا ہون کہ ساتوان مرتبہ جو تمام مراتب مذکورہ
جسمانیہ برزخیہ و نوریہ و وحدت و واحدیت کا جامع اور
تجلی آخر و لباس اخیر ہے انسان ہی تو یہ سات مرتبہ ہوئے

واولی ازان مرتبۂ لاظهور است و برزخ امری حائل است درمیان شیئین و مراد ازان عالم مشهود است میان عالم معانی و صور و عالم ارواح و اجسام و عالم دنیا و آخرت و برزخ جامع حضرت واحدیت و تعین اول است کہ اصل برازخ است و برزخ البرازخ وحدت است و مراد از انسان انسان کامل است بالفعل و الوجود و لباس مشتق از لبس کنایہ از صورت مزاجیہ انسانیہ است بہ ملابست تلبس نفس نفیسہ وی بدان و نیز کنایہ است از ظهور ذات بالتعینات و اشارہ است بدین لبس آنچہ صاحب نظم السلوک نوشتہ

ع ویظهر للعشاق فی کل مظهر ÷ فی اللبس فی اشکال حسن بدیعة ÷

و اولیت مرتبۂ اولی ظاہر است و از تحقیق سابق ہم واضح و لائح است

جنمین پہلا مرتبہ لاظهور ہے اور برزخ دو چیزونمین حائل ایک چیز ہے جس سے وہ عالم مراد ہے جو عالم معانی و صور عالم ارواح و اجسام و عالم دنیا و آخرت کے درمیان مشہود ہے اور برزخ جامع حضرت واحدیت و تعین اول ہے جو برزخون کی اصل ہی اور برزخ البرازخ وحدت ہے اور انسان سے انسان کامل بالفعل اور بالوجود مراد ہے اور لباس لبس سے مشتق ہی جس سی صورت مزاجیہ انسانیہ کیطرف اشارہ ہی جسنے اوسکے نفس نفیس کا لباس اختیار کیا ہی اور ظهور ذات بہ تعینات کی طرف اشارہ ہی اور اوس لبس کیطرف اشارہ کرکے صاحب نظم السلوک نے لکھا ہے کہ عاشقون کے لیے ہر مظهر مین ہر لباس اور ہر عمدہ صورتمین ظاہر ہوتا ہی اور مرتبۂ اولی کی اولیت تو ظاہر ہی ہی نیز تحقیق سابق سی واضح اور روشن ہے

قوله والستة الباقية منها مراتب الظهور الكلية

اقول و شش مراتب بقیہ از مراتب ہفتگانہ ظهور کلیہ اند کہ این ہمہ تمامۂ جزئیات از وبہ عرصۂ ظهور خرامیدہ اند و ظهور عبارت از مرتبہ ایست کہ بدان امتیاز یکی از دیگری بود

مین کہتا ہون اور چھ مراتب بقیہ سات مراتب سے ظهور کلی ہین جس سے یہ تمام جزئیات ظاہر ہوئے ہین اور ظهور وہ مرتبہ ہے جس سے ایک کا دوسرے سے امتیاز ہو جاوے۔

قوله والآخرة منها الانسان اذا عرج وظهر فيه المراتب المذكورة مع انبساط يقال له الانسان الكامل

اقول و مرتبۂ اخیر ازین مراتب مراد ازان مرتبۂ انسانی است آن کہ ہرگاہ کہ عروج کند انسان و ظاہر شود درو جمیع مراتب مذکورہ مع انبساط اوی

مین کہتا ہون اور ان مراتب کے مرتبۂ اخیر سے مراد مرتبۂ انسانی ہے کہ جس وقت انسان عروج کرتا ہی اور اوس مین تمام مراتب مذکورہ بالتفصیل ظاہر ہو جاتی ہین

تفصیل او را انسان کامل گویند چرا کہ صورت کاملۂ
الٰہی کہ ظاہر ست بحسب این مظاہر ظہورش ممکن
نیست باین حیثیت مگر در مظہر انسان کامل چہ
کہ حقیقت انسان کامل آنست کہ یافتہ میشود در و
علم بالذات والصفات والماہیات بعلم اجمالی کہ
در و تفصیل نیست چنانکہ این شان تعین اول است و
یافتہ میشود در و علوم مفصلہ کہ در و اجمال نیست کما ہو
شان التعین الثانی و یافتہ می شود در و مرتبۂ ارواح
و مرتبۂ مثال و مرتبۂ شہادت کما ہو شان
ہذہ المراتب الثلثۃ و در کونین نبودہ است اعظم رتبۃً
شئی غیر انسان کامل کہ او خلیفۃ اللہ است حقًا
مولانا شاہ ولی اللہ محدث در الطاف القدس در
بیان خواص انسان کامل می فرماید کہ انانیت
کبریٰ انانیت خاص انسان کامل را جارحۂ خود
میسازد و حاصلش آنکہ زبان زید چنانکہ در انانیت
مقیدۂ خود میگوید کہ من زیدم کار من چشیدن و گفتن
است و ہم دیدن و شنیدن و کردن و رفتن است
ازین اطلاق زبان زید زید نمیگردد و زید مطلق
زبان مقید نمیشود بلکہ زبان مظہر و جارحہ زید است
و زید بجارحۂ خود کلام میکند ہمچنان انسان کامل
مظہر و جارحۂ حق می گردد و حق بجارحۂ خود کلام میکند

تو اوس کو انسان کامل کہتے ہین کیونکہ ظہور صورت کاملۂ
الٰہی جو موافق ان مظاہر کے ظاہر ہے اس حیثیت سے ممکن
نہین مگر انسان کامل مین اس لیے کہ حقیقتًا انسان کامل
وہی ہی جسمین علم ذات اور صفات اور ماہیات بعلم اجمالی
پایا جائے نہ کہ تفصیلی جیسے کہ تعین اول کی حالت ہی اور
علوم مفصلا پائے جائین جس مین اجمال بالکل نہو جیسے کہ
تعین ثانی کا حال ہے اور اوس مین مرتبۂ ارواح اور
مرتبۂ مثال و مرتبۂ شہادت بھی پایا جائے جیسا کہ ان
مراتب ثلثہ کی حالت ہے اور کونین مین کوئی چیز
مرتبۂ انسان کامل سے بزرگ نہین کیونکہ وہ حقیقتًا
خلیفۃ اللہ ہی مولانا شاہ ولی اللہ محدث الطاف القدس
مین خواص انسان کامل مین بیان فرماتے ہین کہ انانیت
کبریٰ انانیت خاص انسان کامل کو اپنا آلہ بناتی
ہے جس کا مطلب یہ ہی کہ زید کی زبان جس طرح اپنی انانیت
مقیدہ مین کہتی ہے کہ مین زید ہون میرا کام چکھنے
اور کہنے نیز دیکھنے اور سننے اور کرنے اور چلنے کا
ہے تو اس کہنے سے زید کی زبان زید نہین
ہو جاتی اور زید مطلق زبان مقید نہین ہو جاتا
ہے بلکہ زبان مظہر اور آلۂ زید ہے - زید اوس
آلے سے کلام کرتا ہے اسی طرح انسان کامل مظہر و
آلۂ حق ہو جاتا ہے اور حق بذریعہ اپنے آلہ کی کلام کرتا ہے

مثنوی ۵ با مریدان آن فقیر محتشم + بایزید آمد
که نک یزدان منم + گفت مستانه عیان آن ذوفنون
لا اله الا انا ها فاعبدون + چون گذشت
آن حال گفتندش صباح + تو چنین گفتی و نبود این
صلاح + گفت این بار ارکنم این مشغله + تیغها بر من
زنید آن دم بله + حق منزه از تن و من با تنم + چون
چنین گویم ببایدکشتنم + مست گشت او باز از استغراق
رفت + آن وصیتهاش از خاطر برفت + عشق
آمد عقل او آواره شد + صبح آمد شمع او بیچاره شد +
عقل او شحنه است چون سلطان رسید + شحنهٔ بیچاره
در کنجے خزید + عقل سایهٔ حق بود حق آفتاب +
سایه را با آفتاب او چه تاب + چون پری غالب
شود بر آدمی + گم شود از مرد وصف مردمی + هرچه
گوید آن پری گفته بود + زین سرے نے زان
سرے گفته بود + چون پری را این دم و قانون بود +
کردگار آن پری خود چون بود + آدمی رفته پری
خود او شده + ترک بے الهام تازی گو شده + چون
بخود آید نداند یک لغت + چون پری را هست
این ذات و صفت + پس خداوند پری و آدمی +
از پری کے باشدش آخر کمی + شیر گیر از خون نره
شیر خورد + تو بگوئی آن نه کرد آن باده کرد + در سخن

مثنوی مین ہی کہ اپنی مریدون سی حضرت بایزید بسطامی نے
کہا کہ مین خدا ہون اور بحالت مستی صاف صاف انھون نے
فرمایا کہ میری سوا کوئی معبود نہین میری عبادت کرو جب وہ حال
فرو ہوگیا تو دوسری روز مریدون نے عرض کیا کہ آپنے ایسا کہا
تھا اور یہ ٹھیک نہین حضرت نے جواب مین فرمایا کہ اگر ابکی بار پھر مین
یہ کہون تو تم اوسیوقت مجہے تلوار سے مار دینا کیونکہ حق جسمانیت سی منزہ ہی
اور مین باوجود جسمانیت اگر یہ کہون تو قابل گردن زدنی ہون پھر جب
دوبارہ مست ہوے تو وہ اپنا ارشاد بھول گئے مولانا فرماتی ہین کہ عشق
کا غلبہ جب ہوتا ہی تو عقل علیحدہ ہو جاتی ہی جیسے صبح ہو جانے سے
شمع کی روشنی بیکار ہو جاتی ہی عقل و عشق کی مثال سپاہی بادشاہ
کی ہی جب بادشاہ آتا ہی تو بیچارہ سپاہی الگ کونے مین ہو جاتا ہی عقل سایہ
کیطرح ہی اور حق یعنی عشق آفتاب کیطرح سایہ آفتاب کے سامنے کب ٹھیر سکتا
ہی جب کوئی جن کسی آدمی پر غالب آجاتا ہی تو اس سی آدمیت کے اوصاف
جاتی رہتی ہین اوسوقت جو کچھ وہ کہتا ہی وہ جن ہی کا قول ہوتا ہی جب
جب جن کا یہ قاعدہ ہی تو خالق الجن کا کیا کہنا انسان اپنی حالت سی
گذر جاتا ہی اور پری کی حکم مین ہو جاتا ہے اگر ترک ہوتا ہی تو عربی بولنے
لگتا ہی جب وہ حالت فرو ہو جاتی ہی اور ہوش مین آجاتا ہی تو ایک لفظ
نہین جانتا جب جن اور پری مین یہ قدرت ہی تو جو سب کا خالق ہے
وہ کب اس سی عاری ہو سکتا ہے۔ اگر کوئی شراب کے نشے
مین شیر کو پکڑ لے تو یہی کہا جائیگا کہ یہ شراب کا اثر ہے
یہ شخص کچھ نہین کر سکتا اسی طرح شرابی جب باتین کرنے پر

پرداز داز نو و کہن + تو بگوئی بادہ گفتہ است این
سخن + بادہ را چون بود این شر و شور + نور حق
رانیست این فرہنگ و زور + کہ ترا از تو بکل خالی
کند + تو شوی پست آن سخن عالی کند + گرچہ
قرآن از لب پیغمبر است + ہر کہ گوید حق نہ گفتہ
کافر است + و آز قرآن مجید ہویداست کہ از درخت
ندای انی انا ربک برآمد اگر از انسان کامل برآید
چرا عجیب بود۔ صاحب گلشن راز می فرماید ؎
روا باشد انا الحق از درختے + چرا نبود روا از نیک بختے

آتا ہے تو بھی یہی کہا جاتا ہے کہ یہ شراب کی وجہ سے ہی جب
شراب میں آنا زور شور ہے تو کیا نورانیت حق میں یہ زور
شور نہیں ہو سکتا کہ تمکو تمام خیالات اور خواہشات سے خالی
کر کے تم ایسے پست خیال سے اعلے! این کہلوا دے دیکھو
کلام اللہ اگرچہ آنحضرت کی زبان سے ظاہر ہوا لیکن جو اوسکو
خدا کا کلام نہ کہے وہ کافر ہے اور قرآن شریف سے صاف
ظاہر ہے کہ آواز انی انا ربک درخت سے آئی اگر انسان کامل سے
آوے تو کون تعجب کی بات ہے صاحب گلشن راز کہتے ہیں جب درخت سے
انا الحق کی آواز آنا جایز رکھا گیا تو انسان سے کیسے ناجایز ہو سکتی ہے

قوله والعروج والانبساط على الوجه الاكمل كان فی نبینا صلى الله عليه وسلم ولذا كان خاتم النبيين

اقول و این عروج و انبساط بر وجہ کامل بود در
پیغمبر ما صلی اللہ علیہ وسلم و بہمین وجہ خاتم النبیین
شد و عروج عبارت است از سیر مقربین و ذلک
ان کل سالک اذا سلک علی طریق کان
غایۃ الحق بشرط فوزہ تعالی منہ سبحانہ
بسعادۃ فان ذلک السالک صاحب معراج
وسلوکہ عروج والانبساط یعنون بہ السیر
مع الجبلۃ بارسال السجیۃ والتحاشی من
وحشۃ الحشمۃ والمراد بالسیر مع الجبلۃ
السیر مع ما جبل العبد علیہ من الاخلاص
من غیر تکلف ولا تصنع فی قول او عمل و

میں کہتا ہوں کہ یہ عروج اور انبساط ہمارے حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم میں پورا تھا اسی وجہ سے آپ خاتم النبیین ہوئے اور
عروج سے مراد مقربین کی سیر ہے اس لیے کہ سالک جب
کسی طریقہ پر چلتا ہے تو اس کی انتہا حق ہی ہوتی ہے
بشرطیکہ وہ اپنی خوش نصیبی سے حق تک پہونچ
جاے پس یہی سالک صاحب معراج ہے اور
اوس کا سلوک عروج اور انبساط ہے جس سے سیر
مع الجبلت مراد ہے خواہشات طبعی چھوڑنی اور وحشت
حشمت سے یکسو ہونے کی ساتھ سیر مع الجبلت سے مراد وہ
سیر ہے جو بندے میں صفت اخلاص سے پیدا ہو
کوئی تکلف یا بناوٹ قول و عمل میں نہ ہو۔

ذلک انما یکون بارسال السجیۃ ای الطبع الذی
جمعہا سجایا وھی الطبایع او بالتحاشی ای
والتجنب عن وحشۃ الحشمۃ ویعنی بالحشمۃ
الحیاء وذلک لما یلزم المستحی من الوحشۃ انتھی
وانبساط بر دو قسم است انبساط مع الخلق وانبساط
مع الحق انبساط مع الخلق بر سہ حال است اول
آنکہ معزول ندارد خلق را از روی ظن بر نفس خود بما
لھا من الحظوظ بالاعتزال عنھم والخلوۃ
دونھم بل توثرھم علی نفسک بالاجتماع بھم
وترک حظک من الاعتزال عنھم دوم آنکہ انبساط
کنی خلق را از فضل خود بامواسات برایشان انچہ
زائد از ضرورت تست بعد از ان احسان بقدر امکان
است سوم آنکہ تحمل کند آنرا کہ از خلق صادر شود از سوء
معاشرت ونگرداند خود درامیان خلق موقر از اندازہ
بیشتر وانبساط مع الحق اینست کہ دوست ندارد ترا
خوف از حق از رجائے تو بحق بل کما انک تخاف
الو نقمتہ فکذا ترجو فضلہ وعمیم نعمتہ وانطواء
الانبساط مع الانبساط معناہ انطواء انبساط العبد
فی بساط الحق بحیث لا یری لنفسہ بسطا ولا قبضا
لکون الحق تعالی ھو الباسط القابض من غیر واسطۃ
بحیث یستھلک وصف العبد فی وصف الرب عز سلطانہ انتھی

اور یہ ترک عادات طبعی سے ہوتا ہے سجیہ کی جمع
سجایا ہے یعنی خصائل وعادات اور بذریعہ وحشت
حشمت سے بچنی کی حشمت سی حیا مراد ہے اس لیے کہ حیا
کرنے والے کے لیے وحشت لازمی ہے انتھی اور انبساط دو
قسم پر ہے انبساط بخلق اور انبساط بحق انبساط بہ خلق کی
تین حالتین ہین اول خلق کو اپنے نفس پر گمان رکھنے
کی وجہ سے معزول نہ رکھے کیونکہ اوسے اون سے علیحدہ
ہونے اور خلوت اختیار کرنے مین حظ ہوتا ہے بلکہ بذریعہ
اون کی ہمنشینی کے اون سے یکسو ہونے کے حظ کو ترک
کرے دوسرے مخلوقات کو اپنے فضل مین حصہ دے
اور جو چیزین اپنی ضروریات سی زائد ہون اون کو تقسیم کر دے
پھر بقدر امکان احسان کرے تیسرے خلق کی خراب
معاشرت کو برداشت کرے اور اپنے کو خلق مین اندازہ
سے زیادہ موقر نہ کرے اور انبساط بحق یہی کہ امید اور خوف
حق کے ساتھ برابر ہو خوف زائد نہو یعنی جس طرح گناہون کے
عذاب کا خوف رکھے اوسی طرح اوسکے عموم نعمت سی امید
رکھے اور انطواء الانبساط مع الانبساط کے معنی یہ ہین کہ بندہ
کا انبساط بساط حق مین ملا ہوا ہو اس حیثیت سے کہ
اپنے مین نہ قبض دیکھے نہ بسط بوجہ حق کی بلا واسطہ قابض
اور باسط ہونے کے اسی طرح وہ اپنی صفات حق عز سلطانہ
کی صفات مین فانی کرے انتہا۔

قوله كما ان اسماء مرتبة الالوهية لا يجوز اطلاقها على مراتب الكون والخلق كذلك لا يجوز اطلاق مراتب اسماء الكون والخلق على مرتبة الالوهية

اقول يعني وجود بر جميع مراتب موجودات ذهني و
خارجي محمول مي شود و اورا مراتب متفاوت است
بعضها فوق بعض و در هر مرتبه او را اسامي و صفات
و نسب و اعتبارات مخصوصه است كه در سائر مراتب
نيست چون مرتبهٔ الوهيت و ربوبيت و مرتبهٔ عبوديت
و خلقيت پس اطلاق اسامي مراتب الوهيت مثلاً
چون الله و رحمن وغيرها بر مراتب كونيه عين كفر و محض
زندقه باشد و همچنين اطلاق اسامي مخصوصه بمراتب كونيه
بر مراتب الٰهيه غايت ضلال و نهايت خذلان باشد

مین کہتا ہون یعنی وجود کل مراتب موجودات ذہنی و
خارجی پر محمول ہوتا ہی لیکن اوسکے مراتب مختلف ہین
بعض بعض سی زائد اور ہر مرتبہ مین اوسکے اسماء و صفات
و نسب و اعتبارات مخصوصہ ہین جو کل مراتب مین نہین
جیسے مرتبۂ الوہیت و ربوبیت و مرتبۂ عبودیت و خلقیت
پس اسماء مرتبۂ الوہیت کا اطلاق اللہ اور رحمن وغیرہ
کی طرح مراتب کونیہ پر عین کفر اور محض زندقہ ہے
اسی طرح مراتب کونیہ کے اسماء مخصوصہ کا اطلاق مراتب
الٰہیہ پر باعث ضلالت اور رسوائی ہے۔

قوله وان لذلك الوجود كمالين احدهما كمال ذاتي وثانيهما كمال اسمائي اما الكمال الذاتي فهو عبارة عن ظهوره تعالى على نفسه بنفسه لنفسه بلا اعتبار الغير والغيرية

اقول حضرت وجود الحق را كه ذات بحت است دو
كمال اند يكے كمال ذاتي و ديگرے كمال اسمائي اما
كمال ذاتي و آن عبارت است از ظهور او تعالے
بر نفس خود به نفس خود براي نفس خود بلا اعتبار غير و غيريت
حاصل آنكه اورا ذات خود بذات حاصل است بے
اعتبار امرے زائد كه آن ظهور ذات مر نفس خود را در
نفس خود از بهر نفس خويش است و كمال عبارت است
از حصول ما ينبغي لما ينبغي كما ينبغي پس در كمال ذاتي

مین کہتا ہون کہ حضرت وجود حق یعنی ذات بحت کی دو کمال
ہین ایک کمال ذاتی اور دوسرا کمال اسمائی کمال ذاتی سی
مراد ہے حق کا ظہور اپنی ذات سے اپنی ذات پر اپنی ذات
کے لیے بلا اعتبار غیر اور غیریت کے خلاصہ یہ ہی کہ حق کو
اپنی ذات بغیر کسی امر زائد کے اعتبار کی بالذات حاصل ہی کہ وہ ظہور
ذات مخصوص اپنی ذات کا اپنی ہی ذات مین اپنی ذات کیلیے
ہی اور کمال سے مراد اوس چیز کا حاصل ہونا ہی جو اوسی کے
لیے لائق ہی اور پورے طور پر اوسکی لیاقت رکھتا ہی پس کمال ذاتی مین

دوسیر و دو دور اند یکے سیر اجمالی و دور که دروے علم
ذات بذات اجمالاً بود و آنرا دائرة الوجود خوانند
قوس عروجی و اعلاے وے احدیت است و قوس
نزولی و ادناے وے واحدیت و قاب این دائره را
برزخ کبری و حقیقت محمدیہ گویند دوم سیر و دور تفصیلی که
دروی علم ذات بذات و بہ کمالات ذات مفصلاً بود
و آن را دائرۂ الوہیت نامند قوس عروجی و اعلاے
وی اسماء الٰہی و وجوبی است کہ آن را ظاہر وجود خوانند
و قوس نزولی و ادناے وے اسماء کیانی و امکانی کہ
آن را ظاہر علم گویند و قاب این دائره را برزخ صغری
و حقیقت انسانیہ خوانند و این کمال ذاتی را عالم علم
و فیض اقدس نیز نامند و ذات بدین علم و مشاہده
از وجود عالم و عالمیان مستغنی است چہ علم و شہود تما
مراتب ایشان را بجمیع احکامهم و مقتضیاتهم عنده اندراجهم
فی الوحدة حاصل است اما این شہود شہود یست
غیبی علمی چون شہود مفصل در مجمل و کثیر در واحد
و نخلہ مع الاغصان و توابعها در نواة واحده اما کمال
اسمائی مرتبہ وجود عالم در خارج بود و موجد مطلق عم
نواله بر صور علمیه درین کمال اسمائی بہ تجلی ایجادی
متجلی و بنور انبساطی وجود ذاتی منبسط گردید و موجودات
خارجیه را بظهور آورد اما مظاهر خارجیه مجرده را عالم غیب

دوسیر اور دو دور ہین ایک سیر و دور اجمالی ہی جسمین ذات
کا علم ذات کی ساتھ اجمالی ہوتا ہی اسکو دائرۃ الوجود کہتی
ہین جو دو قوس پر مشتمل ہی ایک قوس عروجی جسکا اعلی مرتبہ
احدیت ہی اور دوسرا قوس نزولی جسکا ادنی مرتبہ احدیت ہے
اور اس دائرہ کی درمیانی حصہ کو برزخ کبری اور حقیقت محمدیہ کہتی
ہین دوسری سیر اور دور تفصیلی ہی جسمین ذات کا علم ذات اور
کمالات ذات کی ساتھ مفصل ہوتا ہی اسکو دائرۂ الوہیت کہتی
ہین اور یہ بھی دو قوس پر مشتمل ہی ایک قوس عروجی جسکا اعلی مرتبہ
اسماء الٰہی وجوبی ہین جنکو ظاہر وجود کہتی ہین اور دوسری قوس
نزولی جسکا ادنی مرتبہ اسماء کونی و امکانی ہین جنکو ظاہر علم کہتی
ہین اور اس دائرہ کی درمیانی حصہ کو برزخ صغری اور حقیقت انسانیہ
کہتی ہین اور اس کمال ذاتی کو عالم علم اور فیض اقدس بھی کہتی ہین اور
ذات بوجہ اس علم و مشاہدہ کی وجود عالم و اہل عالم سی مستغنی ہے
کیونکہ حق کو علم و شہود ان سب کا مع کل انکی احکامات اور مقتضیات
کی انکی وحدت مین داخل ہونیکے وقت حاصل ہی لیکن یہ شہود شہود
غیبی علمی ہی جیسے مفصل کا شہود مجمل مین یا کثیر کا واحد مین یا
درخت کا مع اپنی شاخون وغیرہ کے ایک گٹھلی مین اور کمال
اسمائی مرتبہ وجود عالم فی الخارج ہی حق عم نوالہ صور علمیہ پر اس
کمال اسمائی مین تجلی ایجادی کے ساتھ متجلی ہوا اور نور انبساطی
وجود ذاتی کے ساتھ ساری ہوکر موجودات خارجیہ
کو وجود اور ظہور مین لایا مظاہر خارجیہ مجردہ کو عالم غیب

اضافی و عالم ملکوت و عالم امر خوانند و مظاہر خارجیہ
مادیہ را عالم شہادت مطلقہ و عالم ملک و عالم خلق
نامند و این مظاہر مجردہ و مادیہ را عالم خارج و
فیض مقدس نیز گویند و عند المحققین مراتب سفر
الٰہی نامتناہی اند اما حصر اکوان از روی کلیت
در بست و ہشت مرتبہ کردہ اند کما قیل ؎
عقل کل نفس کل طبیعت کل + بعد ازان جوہر
ہبائی دان + جسم کل شکل و عرش و کرسی پس
نہ فلک شد بامر حق گردان + فلک اطلس است
اول او + آخرینش قمر ببین تو عیان + پس
ازان کرہ اثیر و ہوا + بعد ازان آب و خاک را بیان
شد تمام نگہ جماد و نبات + ظاہر آمد ازان پس
حیوان + گشت بار زبحسب حکم ازل + ملک و
جن و عاقبت انسان + مرتبہ جامع جملہ شد ظاہر
اوست مقصود کل کون و مکان + قوس عروجی
و اعلای این دائرۃ الاکوان عالم علوی و ملکوت
بود و قوس نزولی و ادنای وے عالم سفلی و قاب
این دائرہ را برزخ جامع و عالم مثال مطلق نامند
و ظہور حق درین مظاہر خارجی کمال جلا است
و شہود وے مر ویرا درین مجالی اکوانی کمال
استجلا اما این شہود شہود یست عیانی و وجودی چنان

اضافی و عالم ملکوت و عالم امر کہتے ہین اور مظاہر خارجیہ
مادیہ کو عالم شہادت مطلقہ و عالم خلق و عالم ملک کہتے
ہین اور انھین مظاہر مجردہ و مادیہ کو عالم خارج اور فیض
مقدس بھی کہتے ہین اور محققین کے نزدیک سفر الٰہی
کے بے انتہا مراتب ہین لیکن حصر اکوان بحیثیت کلیت
اونھون نے اٹھائیس مرتبون مین کیا ہے چنانچہ کہا ہے
کہ ؎ اول عقل کل پھر نفس کل پھر طبیعت کل پھر جوہر
ہبائی پھر جسم کل پھر شکل پھر عرش پھر کرسی پھر نو آسمان جو
بامر حق متحرک ہین جن کا اول فلک اطلس اور آخر فلک القمر ہے
پھر کرہ اثیر و کرہ ہوا و کرہ آب و کرہ خاک ہی اس مین سب
جمادات اور نباتات آگئے بعد اوسکے مرتبہ حیوان ظاہر
ہوا پھر بحکم ازلی فرشتہ اور جن ظاہر ہوے بعد اوس کے
انسان پھر مرتبہ جامع یعنی انسان کامل ہے جس سے یہ
کل چیزین ظاہر ہوئین اور جو مقصود آفرینش عالم ہے
قوس عروجی اور اس دائرۃ الاکوان کا اعلے مرتبہ
عالم علوی و عالم ملکوت ہے اور قوس نزولی اور اوسکا ادنی
مرتبہ عالم سفلی ہے اور اس دائرے کا درمیانی حصہ
برزخ جامع اور عالم مثال مطلق ہے اور حق کا ظہور
مظاہر خارجی مین کمال جلا ہے اور اوس کا شہود
مخصوص اپنے لیے ان مجالی اکوانی مین کمال
استجلا ہے اور یہ شہود شہود عیانی و وجودی ہے جیسے

شہود مجمل در مفصل و واحد در کثیر نواۃ در نخلہ و
توابع آن و آخر کل اکوان و مقصود از آفرینش
جہان و جامع جمیع مراتب قدم و حدثان و مخلوق
بر صورت رحمان انسان کامل است چنانچہ
آخر شجر و مقصود از نصب شجر و جامع جمیع مراتب ثمر
اول شجر و مخلوق بر صورت ثمر اول ثمر آخر پختہ است
و مقصود اقصائے این نزول محمد رسول اللہ بود
الانسان سری عبارت ازوست و اما سفر العبد
بر عکس سفر الحق از اسفل بر اعلی و از کثرت بوحدت
بود ہمچو شہود شخص واحد در عکس مرایا متکثرہ مختلفہ
و شہود تخم واحد در شجر و شہود آب در امواج و حبب
و شہود موم در پیادہا و فرزین و مقصد اقصائے
این عروج لا الہ الا اللہ بود و انا سر الانسان
اشارت باوست

مجمل کا شہود مفصل مین اور واحد کا کثیر مین اور گٹھلی کا
درخت مین اور کل اکوان کا آخر اور عالم کی پیدایش کا
مقصود اور کل مراتب حدوث و قدم کا جامع اور صورت
حق پر مخلوق انسان کامل ہے جیسے درخت لگانے
کا مقصود اور نتیجہ بحیثیت مجموعی اس درخت کا پہلا پھل
ہے اور پہلے پھل کی شکل پر آخری پختہ پھل بھی ہوتا ہے
اسی طرح اس نزول کی انتہا سے مقصود آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم ہین الانسان سری اسی سے مراد ہے لیکن
بندے کا سفر حق کے سفر کے برعکس اسفل سے اعلی کی طرف
اور کثرت سے وحدت کی طرف ہوتا ہے جیسے ایک شخص
کا شہود بہت سے مختلف آئینون مین یا بیج کا شہود درخت
مین یا پانی کا شہود موج اور حباب مین اور موم کا شہود پیادون
اور فرزین مین اور انتہائے مقصد اس عروج کا لا الہ الا اللہ
ہے اور انا سر الانسان بھی اسی کی طرف اشارہ ہے۔

قولہ وغناء المطلق لازم لهذا الكمال الذاتي ومعنى الغناء المطلق مشاهدته تعالى في نفسه جميع الشيون والاعتبارات الالهية والكونية مع احكامها ولوازمها ومقتضياتها على وجه كلي جملي لاندراج الكل في بطون الذات ووحدته كاندراج جميع الاعداد في الواحد العددي

اقول وغنائے مطلق لازم کمال ذاتی ست ومعنی
غناء مطلق آن ست کہ شیون واحوال واعتبارات
ذات باحکامہا ولوازمہا بر وجہ کلی جملی کہ در جملہ
مراتب الٰہی وکیانی می نماید مر ذات را در بطون

مین کہتا ہون کہ غناء مطلق کمال ذاتی کی لیے لازم ہے اور اوسکے
یہ معنی ہین کہ ذات کی شیون واحوال اور اعتبارات مع اونکے
احکام اور لوازم کے بطریقہ کلی جملی جو کل مراتب الٰہی وکیانی
مین نظر آتے ہین وہ سب کے سب باطن ذات مین

آن و اندراج کل در وحدت آن چون اندراج
جمیع اعداد و مراتب آنها در واحد و واحد در احد
مشاهد و ثابت باشند به جمیع صورها و احکامها
کما ظهرت و تظهر مفصلة فی المراتب الی الابد پس
ذات اقدس بدین مشاهده مستغنی باشد از عالم و
عالمیان و از ظهور ایشان بر وجه تفصیل در مراتب
ابد الآباد بدین جهة علم حق و شهود او مر ایشان را بجمیع
احکامهم و مقتضیاتهم عند اندراجهم فی الواحدیة
حاصل است چنانکه می فرماید اما اندراج در جمیع
اعداد در واحد عددی بدین تفصیل است که واحد
در مراتب اعداد ظهوری دارد و در هر یک خاصیتے
و فائدہ می دهد که در ان دیگر نیست و حقیقت هر
یک مغائر حقیقت دیگر نیست و همه تفصیل مرتبه
واحدی کنند که واحد است که درین مراتب تکرار
ظهور کرده زیرا که اثنین دو واحد است و ثلثه سه
و همچنین جمیع اعداد که دران هیئت وحدانی مجتمع
گشته اند و از ان اثنان و ثلثه و غیرها من الاعداد
حاصل شده پس مادۂ اعداد متکرر میگردد و صورت
اعداد هم و همه اعداد بواحد موجود اند و واحد
بر واحدیت خود ازلا و ابدا باقی ست پیدا کردن
واحد تکرار خویش اعداد را شانی است مر پیدا کردن

بطریق اندراج کل در وحدت و اندراج جمیع اعداد و
مراتب در واحد و واحد در احد مشہود اور ثابت ہون
مع تمام احکام اور صورتون کے جیسا کہ ظاہر ہوئے ہین اور
ابد تک مراتب مین تفصیل کے ساتھ ظاہر ہونگے پس ذات
اقدس اس مشاہدہ سے عالم اور عالم والون اور مراتب
ابد الآباد مین اون کے ظہور تفصیلی سے مستغنی ہوگی اس
لیے کہ جو احکام و مقتضیات مرتبۂ واحدیت مین ان پر
وارد ہونے والے ہین حق کو اپنی ذات مین ان کا علم و شہود
حاصل ہے جیسا کہ فرماتے ہین لیکن کل اعداد کا اندراج
واحد عددی مین اس تفصیل سے ہے کہ واحد مراتب اعداد
مین سے ہر ایک مین نئے طریقے سے ظاہر ہے اور ہر ایک
مین ایک خاصیت اور فائدہ دیتا ہے جو دوسرے
مین نہین اور ہر ایک کی حقیقت دوسری کی حقیقت سے
مختلف ہے حالانکہ سب مرتبۂ واحدی کی تفصیل ہین اور
واحد ہی ان مراتب مین مکرر ہو کر ظاہر ہوا ہے اس لیے کہ دو
کا عدد واحد ایک پر ایک زائد کرنے سے ہوا اور تین دو پر ایک زائد
کرنے سے اسیطرح کل اعداد ہین جو اس ہیئت وحدانی مین مجتمع
ہوئے ہین اور اونسے دو اور تین وغیرہ اعداد حاصل ہوئے ہین پس اعداد
کا مادہ مکرر ہو جاتا ہے اور اعداد کی صورت بھی اور تمام اعداد
واحد مین موجود ہین اور واحد اپنی واحدیت پر ازلاً و
ابدًا باقی ہے اور واحد کا اپنی تکرار سے اعداد کو پیدا کرنا

حق خلق را بظهور خویش در صور کونیه و تفصیل عدد
مراتب واحد را مثالی است مر اظهار اعیان احکام
اسماء و صفات را و ارتباط میان واحد و عدد که
موجد این مفصل مرتبه ایست مثالی ست مر ارتباط
میان حق و خلق را که حق موجد خلق است و مفصل
مرتبهٔ تنزلات و ظهورات حق و آنکه میگوئی که واحد
نصف اثنین و ثلث ثلثه و غیرها مثالیست نسب
لازمه را که صفات حق همان اند پس نور حقیقی یکے
بیش نیست و آن نور خداست لا محدود و لا متناهی
و عالم تجلی نور اوست و تعینات حق و تمیزات وجود
مطلق خالی ازان نیند که در مرتبهٔ علم باشند
یا در مرتبهٔ عین اگر در مرتبهٔ علم اند حقایق و ماهیات
اشیا اند و اگر در مرتبهٔ عین اند وجودات اشیا
باشند پس حقایق اشیا عبارت باشند از تعینات
وجود حق در مرتبهٔ علم هرگاه وجود تجلی کند بر خود
متلبس بشانے از شیون تجلی علمی عینی حقیقی باشد
از حقایق موجودات و چون تجلی کند متلبس بشانے
دیگر حقیقتے دیگر باشد از حقایق پس موجودات
متکثره متعدده که مسمی بعالم است نباشد مگر
تعینات نور و تنوعات ظهور حق که ظاهر بحسب
مدارک و مشاعر از احکام و آثار آن حقایق است

یہ حق کے خلق کو صور کونیہ مین اپنی ظہور سی پیدا کرنیکی مثال
ہے اور تفصیل عدد کی مراتب واحد کے لیئے اعیان و احکام
اسماء و صفات کے ظاہر کرنے کی مثال ہی اور ربط مابین
واحد اور اعداد کے جو اس مرتبہ کی تفصیل کا موجد ہی ربط
خلق با حق کی مثال ہے کہ حق موجد خلق ہی اور مرتبۂ
تنزلات اور ظہورات کی تفصیل کرنیوالا بھی حق ہی ہے اور
یہ جو کہتے ہو کہ ایک دو کا نصف اور تین کا تیسرا حصہ ہی یہ
نسب لازمہ کی مثال ہی جو درحقیقت حق کے صفات ہین
پس نور حقیقی ایک سے زائد نہین اور وہ نور حق ہی جسکی
نہ کوئی حد ہے اور نہ انتہا اور عالم اوسی نور کی تجلی ہی اور
تعینات حق اور تمیزات وجود مطلق یا تو مرتبۂ علم مین ہونگی
یا مرتبۂ عین مین اگر مرتبۂ علم مین ہین تو حقایق اور
ماہیات اشیا ہون گے اور اگر مرتبۂ عین مین ہین تو وجودات
اشیا ہون گے پس حقایق اشیا مرتبۂ علم مین تعینات
وجود حق سے مراد ہونگے جس وقت وجود اپنے اوپر تجلی کریگا
تو حقایق موجودات مین سے کسی شیون تجلی علمی عینی
حقیقی کی شان مین ظاہر ہوگا اور جب متجلی ہوگا تو
کسی دوسری شان یا حقیقت سے ظاہر ہوگا۔
پس موجودات متکثرہ متعددہ جن کا نام عالم ہی بجز تعینات
نور اور اقسام ظہور حق کے اور کچھ نہین جو بظاہر حسب
ادراک و شعور اون حقائق کے احکام اور آثار کے

متعدد و متکثر می نماید و حقیقت وجود بر همان
وحدت حقیقی خود است کہ منبع وحدت و کثرت
و بساطت و ترکیب و ظہور و بطون است و نور
وجود حق تعالی بمثابۂ نور محسوس است و حقایق و
اعیان ثابتہ بمنزلۂ زجاجات متنوعہ و متلونہ و
تنوعات ظہور حق در حقایق و اعیان چون الوان
مختلفہ چنانکہ نمایندگی الوان نور بحسب الوان
زجاج است کہ حجاب اوست و فی نفس الامر
او را لونے نیست تا اگر زجاج صاف است نور
در وے سفید و صافی نماید و اگر کدر و ملون بود
نور ہم در وے کدر و ملون نماید ہمچنین نور وجود
حق را با ہر یک از حقایق و اعیان ظہوری ست
اگر آن حقیقت و عین قریب است بہ بساطت
و نوریت و صفا چون اعیان عقول و نفوس
مجردہ نور وجود در ان مظہر در غایت صفا
و بساطت نماید و اگر بعید است چون اعیان جسمانیات
نور وجود در ان کثیف نماید با آنکہ فی نفسہ کثیف است
و نہ لطیف پس اوست منزہ از صورت و شکل و صفت
و لون در حضرت احدیت اوست کہ در مظاہر متکثرہ
بصور مختلف ظہور کردہ بحسب اسماء و صفات و بہ تجلی
اسمائی و صفاتی و افعالی خود را بر خود جلوہ داد۔

متعدد اور کثیر معلوم ہوتے ہین اور درحقیقت وجود اپنی
اوسی وحدت حقیقی پر ہے جو منبع وحدت و کثرت و بساطت
و ترکیب و ظہور و بطون ہے اور نور وجود حق بمنزلہ نور محسوس
کے ہے اور حقائق اور اعیان ثابتہ بمنزلہ مختلف رنگین
شیشون کے اور ظہور حق کے اقسام حقائق و اعیان مین
مختلف رنگون کی طرح ہین جیسے مختلف رنگ کی روشنی
شیشون کی اختلاف سے ہوتی ہے جو اوس کا حجاب ہے اور
درحقیقت اوس کا کوئی رنگ نہین اگر شیشہ صاف ہے تو اوس
سے سفید اور صاف روشنی معلوم ہوگی اور اگر میلا یا رنگین
ہے تو روشنی بھی میلی و رنگین معلوم ہوگی اسی طرح نور وجود
حق کا بھی ہر ایک حقیقت اور عین مین ایک ظہور ہے
اگر وہ حقیقت اور عین نورانیت و صفائی و بساطت
سے قریب ہے جیسے ذوات عقول اور نفوس مجردہ تو نور
وجود اوس مظہر مین نہایت صفائی اور روشنی اور بساطت
سے معلوم ہوگا اور اگر دور ہے جیسے جسمانیات کی ذاتین
تو نور وجود اوس مین کثیف معلوم ہوگا اور پھر وہ بذاتہ نہ لطیف
ہے نہ کثیف وہ صورت اور شکل اور صفت اور رنگ
سے منزہ ہے وہی حضرت احدیت ہے جو مظاہر کثیرہ
مین بصور مختلفہ موافق اسماء و صفات ظاہر ہوا ہے اور
اوسی نے بہ تجلی اسمائی و صفاتی و افعالی اپنے کو اپنے
آپ پر ظاہر کیا ہے۔

قوله انما سمیت غناء مطلقا لانه تعالی بهذه المشاهدة مستغن عن ظهور العالم علی
وجه التفصیل لاحاجة له فی حصول المشاهدة الی العالم وما فیه لان مشاهدة جمیع
الوجودات حاصل له تعالی عن اندراج الکل فی بطونه و وحدته وهذه المشاهدة تکون شهودا عینا
علمیا کشهود المفصل فی المجمل والکثیر فی الواحد والنخل مع الاغصان وتوابعها فی النواة

اقول جز این نیست که نام کرده شد این غنا غناء مطلق
راچراکه او تعالی باین مشاهدهٔ ذاتی خود مستغنی است
از ظهور عالم بر وجه تفصیل که او را حاجتی نیست
در حصول مشاهده بعالم و ما فی العالم زیرا که مشاهدهٔ
جمیع موجودات حاصل است او تعالی را از
اندراج کل در بطون و وحدت او تعالی این
مشاهده شهود عینی علمی است همچو مشاهدهٔ مجمل در
مفصل و کثرت در واحد و درخت خرما مع شاخها
وغیرها در تخم و مسئلهٔ اندراج الکل فی الکل بدین گونه
است که انتقال ذهنی خود حاکم است بدان که
هرچه در عالم است دران اندماجے وانفتاحے
واقع است و در نباتات و حیوانات بدیهی است
مثلا درخت سدره که در تخمش تمام درخت مندرج
است و عقل بضرورت حکم می کند که ازین تخم
چنین درخت و اغصان و اوراق و ازهار و اثمار
ظاهر خواهد شد نه غیر چون این تخم را بکارند همچنانکه
عقل حکم کرده آن درخت منفتح و مفصل می شود و باز

مین کہتا ہون کہ درحقیقت یہ غناء غناء مطلق سے موسوم
کی گئی کیونکہ حق تعالی بوجہ اپنے اس مشاہدۂ ذاتی کے
عالم کے مفصل ظاہر ہونے سے مستغنی ہے یعنی حصول
مشاہدہ مین عالم و اہل عالم کی کوئی حاجت نہین کیونکہ
اوس کو تمام موجودات کا مشاہدہ بوجہ کل کے اوس کے
بطون اور وحدت مین داخل ہونے کے حاصل ہی ہے
اور یہ مشاہدہ شہود عینی علمی ہے جیسے مشاہدۂ مجمل در
مفصل یا کثرت در وحدت یا درخت خرما مع شاخ
وغیرہ در تخم اور مسئلۂ اندراج الکل فی الکل اس طرح ہے
کہ انتقال ذہنی خود اس امر کا حاکم ہے کہ جو کچھ عالم مین
ہے اوس مین اندماج اور انفتاح واقع ہے اور نباتات
اور حیوانات مین بدیہی ہے مثلاً بیر کا درخت
جس کے تخم مین تمام درخت داخل ہے اور عقل
بداہۃً حکم کرتی ہے کہ اس تخم سے ایسا درخت
مع شاخ و پتے و پھل و پھول ظاہر ہوگا
نہ اس کے خلاف جب تخم کو بوتے ہین تو
موافق عقل وہ درخت نکلتا اور پھیلتا ہے اور پھر

آن تفصیل در ثمرش مندمج می گردد وهلم جرا
عجیب تر آن که در حالت انفتاح وتفصیل حقیقت
اجمالیہ سدرہ در جمیع افراد اغصان واوراق محفوظ
است دلیلش این کہ ہرگاہ یک ورق سدرہ بر
درخت سدرۂ دیگر پیوند کنند وآن سدرہ را از
شگفتن اغصان واوراقش منقطع سازند ازہمان
ورق نقطۂ در نشو ونما می آید ومی بالد تا آنکہ درخت
ہمان ورق مفصل می شود وثمر خود دہد وثمر
درخت معزول بار نیارد واگر احیانا شاخے از
درخت معزول سرکشد وبالد ثمر خود بیارد وثمر درخت
ورق پیوندے نیارد وذلک تقدیر العزیز
العلیم ازین جا انتقال باید کرد کہ ذات بحت در
مرتبۂ عقل کل منفتح ومفصل است وعقل کل در مرتبۂ
نفس کلیہ مندمج ومجمل اگرچہ ہر شئے مجموعۂ کل است
لیکن قابلیت ظہور بعض دارد وبعضے نہ وحقیقت
جامعۂ قلبیہ انسان کامل ممتاز است بانیکہ بسبب
اعتدال قابلیت ظہور ہمہ بالفعل دارد لہذا از علم
بہ تفاصیل خود علم تمام اشیا حاصل می کند و
فی الحقیقت علم بخود حاصل می کند چہ ہرچہ درک
می کند نمونۂ آن شئ در فطرت وی حاصل است
کذا فی اصل الاصول ومفتاح المعارف واین

وہ تفصیل اوس کے پھل مین پوشیدہ ہو جاتی ہے
جس کا مشاہدہ شاہد ہے اور سب سے زیادہ عجیب
یہ کہ بحالت تفصیل اوس بیر کے درخت کی حقیقت
اجمالی تمام افراد یعنی شاخون اور پتون مین محفوظ رہتی
ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت ایک پتہ بیر کے
درخت کا دوسرے بیر کے درخت مین ملا وین اور دوسرے
کا نشو ونما موقوف کردین تو وہی پہلا درخت پھلے
پھولے گا یہان تک کہ وہی پتہ ایک بڑا درخت ہو کر
پھل دیگا اور درخت معزول نہ پھلیگا اگر اتفاقاً کوئی
شاخ اوس درخت معزول کی سرسبز ہو جاوے تو پھر وہی
پھلیگا اور یہ قلم نہ پھلیگا اور یہ خدائے غالب اور عالم
کی قدرت ہے یہین سے سمجھنا چاہیے کہ ذات بحت
مرتبۂ عقل مین کل مفصل ہے اور عقل کل مرتبۂ نفس
کلیہ مین مندمج اور مجمل اگرچہ ہر شئے کل کا مجموعہ ہے
لیکن ظہور کی قابلیت بعض رکھتی ہین اور بعض نہین
اور حقیقت جامعہ قلبیہ انسان کامل اس لیے ممتاز
ہے کہ وہ بسبب اعتدال سب کے ظہور کی بالفعل
قابلیت رکھتا ہے اسی واسطے اپنے علم کی تفصیل سے تمام
اشیاء کا علم حاصل کرتا ہے اور درحقیقت اپنی ذات کا
علم حاصل کرتا ہے کیونکہ جو کچھ ادراک کرتا ہے وہ سکا نمونہ اسکو
فطرۃً حاصل ہے اسی طرح اصل الاصول اور مفتاح المعارف مین ہے اور

اجمال اخیر انسانی در رنگ آن ست کہ اول تخم درخت است چون آن تخم بہ مراتب تفصیلی خود درامد اغصان واوراق وہمہ تفاصیل بر روی کار آورد تا آنکہ بہ اثمار رسید وبعد ثمریت بہ تخمیت خود عود نمود وبصورت اولیۂ خود کہ تخم بود برآمد حالا درین تخم اول وآخر فرقے نیست مگر آنکہ آخر از اول برآمد بلکہ خود اول آخر برآمد وازین جا فرق قدم وحدوث ووجوب وامکان وغناء وافتقار حاصل بفرماید ھو الاول والاخر والظاھر والباطن وھو بکل شئ علیم وجامی در لوائح می فرماید کہ حقیقت ہستی بہ جمیع شیون اضافات ونسب واعتبارات کہ حقائق ہمہ موجودات اند در حقیقت ہر موجود ساری ست ولذا قیل کل شئ فی کل شئ انتھی وصاحب گلشن راز می گوید ؎ اگر یک قطرہ را دل بر شگافی + برون آید ازو صد بحر صافی +

اجمال اخیر انسانی اس طرح ہے کہ اولاً درخت کا تخم ہے جب وہ تخم اپنے مراتب تفصیلی مین آیا تو شاخین اور پتے وغیرہ سب ظاہر ہوئے یہان تک کہ وہ پھلون تک پہونچا اور پھل کے بعد پھر اپنی تخمیت کی طرف پلٹ آیا اور اپنی پہلی صورت تخمیہ کے ساتھ پھر ظاہر ہوا اب اس تخم اول و آخر مین کوئی فرق بجز اسکے نہین کہ آخر اول سی ظاہر ہوا بلکہ خود اول آخر مین ظاہر ہوا اس جگہ سے فرق حدوث وقدم وجوب وامکان وغناء وافتقار حاصل ہو سکتا ہے وہی اول اور آخر اور ظاہر اور باطن ہے اور وہی ہر چیز کا عالم ہے۔ مولانا جامی لوائح مین فرماتے ہین کہ حقیقت ہستی یعنی وجود مع کل شیون واعتبارات و نسب و اضافات جو تمام موجودات کے حقایق ھین درحقیقت ہر موجود مین ساری وطاری ہے اسی لیے کہتے ہین کہ ہر چیز کے اندر ہر چیز ہے انتھے اور صاحب گلشن راز فرماتے ہین ؎ اگر ایک ایک قطرہ مین تفتیش کیجائے + تو اوسمین سے سیکڑون دریا نکل سکتے ہین۔

قولہ واما الکمال الاسمائی فھو عبارۃ عن ظھورہ تعالیٰ علی نفسہ وشھود ذاتہ فی التعینات الخارجیۃ اعنی العالم ومافیہ وھذا الشھود یکون شھوداً عیانیاً عینیاً وجودیاً کشھود المجمل فی المفصل والواحد فی الکثیر والنواۃ فی النخلۃ وتوابعھا؟

اقول ولیکن کمال اسمائی عبارت است از ظہور او تعالی بر نفس خود وشہود ذات خود در تعینات خارجیہ

مین کہتا ہون اور لیکن کمال اسمائی سے مراد ظہور حق اپنی ذات پر اور اپنی ذات کا شہود تعینات خارجیہ

یعنی عالم ز انچہ دروست و این شہود عیانی عینے
وجودی بود ہمچو شہود مجمل در مفصل و واحد در کثیر
و تخم در خرما و توابع آن حاصل آنکہ کمال اسمائی
عبارت است از کمالے کہ آنحضرت را نظر بہ اسماء
وصفات حاصل شود و حکما نیز بہر دو کمال اشارت
کردہ آنجا کہ گفتہ اند واجب تعالیٰ تام است و
فوق التمام و این کمال اسمائی مستوعب است مر
جمیع شیون و کمالات را خواہ حسن آن شیون عقلاً
و عرفاً و شرعاً معلوم شود یا نہ و این استیعاب نزد
صوفیہ بہ کشف و وجدان ثابت است و بر قواعد

حکما نیز مبرہن حیث قالوا واجب الوجود

لذاتہ واجب من جمیع جہاتہ زیرا کہ بالضرورت
معلوم است کہ شئی یا متقرر بخود است یا متقرر
بغیر اول واجب است و ثانی ممکن پس بازاء
ہر ممکن اقتضائے و کمالے واجب را ثابت باشد
کہ بہ آن اقتضا بہ آن ممکن تقرر و تحقق یافتہ است
و چون واجب بالفعل باید پس مستوعب جمیع
اقتضاءات و کمالات باشد پس این کمال اسمائی کہ
مستوعب جمیع شیون است مقتضائش آن است
کہ ذات بہر شان متلبس شدہ ظاہر شود تا کمال
جلاء و استجلا حاصل آید قال الجامی ہ آمدن

یعنی عالم و ما فیہا مین ہے اور یہی شہود عیانی عینی
وجودی ہے جیسے مجمل کا شہود مفصل مین اور واحد کا
کثیر مین اور تخم کا خرمہ وغیرہ مین خلاصہ یہ کہ کمال
اسمائی وہ کمال ہے جو ذات کو اسماء و صفات کی ساتھ
حاصل ہو حکما نے بھی انھین دونون کمالون کی طرف
اشارہ کیا ہے جہان کہ کہا ہے کہ واجب تعالیٰ تام ہے
اور تمام سے اوپر اور یہ کمال اسمائی تمام شیون اور کمالات
کو شامل ہی خواہ ان شیون کی خوبیان عقل اور عرف
اور شرع سے معلوم ہون یا نہ ہون اور یہ شمول صوفیہ
کے نزدیک کشف اور وجدان سے ثابت ہے اور

اور حکما کے قواعد پر بھی واضح و ظاہر ہے چنانچہ حکما

کہتے ہین کہ واجب الوجود لذاتہ اپنی تمام جہتون
سے واجب ہے اس لیے کہ بداہۃً معلوم ہے کہ شے
یا اپنی ذات سے ثابت ہے یا اپنے غیر سے اول واجب
ہے اور دوسرا ممکن تو ہر ممکن کے مقابلے مین واجب
کا ایک اقتضا اور ایک کمال ثابت ہوگا کہ جس سے
وہ ممکن ثابت ہوا ہے اور جب وہ واجب بالفعل
ہوگا تو تمام اقتضاءات اور کمالات کو بھی شامل ہوگا
پس اس کمال اسمائی کا جو تمام شیون کو شامل ہے
مقتضا یہ ہے کہ ذات ہر شان سے متلبس ہو کر ظاہر ہو تاکہ
کمال جلا اور استجلا حاصل ہو جامی کا قول ہی کہ ہ صورت نمین آکر

در صور کمال جلاست + دیدن آن کمال استجلاست
جلا یعنی ظهور حق بحسب الاعتبارات وجلا کمال
ذاتی ست چون مفصل در مجمل در علم و آن غیب
مجرد است از غیریت و استجلا ای شهود او تعالی لنفسه
بنده الاعتبارات و این مجمل است در مفصل
فی العین والعیان متلبسا بالغیریة کذا
فهمت پس هرگاه ذات بحت تجلی کرد و ظهور نمود
به مقتضیات و شیون ذاتیه خود پس اول تجلی و
ظهور عینی وے وجود منبسط است بر طبق تعین
اول علمی وی که شان کلی جملی بود و این وجود
منبسط صادر اول است بطریق ابداع قال الشیخ
الاکبر فی الباب السادس من الفتوحات
فلما اراد وجود العالم و بدءه علی حد ما
علمه بعلمه انفعل عن تلک الارادة المقدسة
لقرب تجلی من تجلیات التنزیه الی الحقیقة
الکلیة انفصل عنها حقیقته تسمی الهباء بمنزلة
طرح البناء الجص لیفتح ماشاء من الاشکال
والصور انتهی و بعد از ان تجلی و ظهور عینی وی ست
به تفصیل شیونات ذاتیه خود در این وجود منبسط بر
طبق تعین ثانی علمی که واحدیت بود پس بر طبق
حقایق درین وجود منبسط هویات خاصه که مبدء

ظاہر ہونا جلا ہے اور اوس کا دیکھنا استجلا جلا سے مراد
ظہور حق باعتبارات ہے اور جلا کمال ذاتی ہے جیسے
مفصل مجمل مین مرتبہ علم مین اور وہ غیب مجرد ہے
غیریت سے اور استجلا سے مراد حق کا اپنی ذات کو
ان اعتبارات کے ساتھ دیکھنا ہے اور یہ مجمل ہی مفصل
مین مرتبہ عین اور اعیان مین بتلبس غیریت - یہی
مین نے سمجھا ہے پس جس وقت ذات بحت نے تجلی
کی اور اپنے مقتضیات اور شیون ذاتیہ مین ظہور کیا
تو اول تجلی اور ظہور ذاتی اوس کا وجود منبسط ہی موافق
اوس کے تعین اول علمی کے جو شان کلی اجمالی تھی
اور یہ وجود منبسط بطریق ابداع صادر اول ہے شیخ اکبر
نے فتوحات کے چھٹے باب مین لکھا ہے کہ حق نے جب
عالم کے وجود کا ارادہ کیا اور اوس کو اپنے علم کے موافق
ظاہر کیا تو بوجہ اپنے علم کے اس ارادہ مقدسہ سے متاثر
ہو کر تجلیات تنزیہی کے قرب سے حقیقت کلیہ مین نزول
کر کے ایک علحدہ مرتبہ مین ظاہر ہوا جس کا نام ہبا رکھا گیا
جو بمنزلہ استرکاری کیے ہوے مکان کے ہے تاکہ اس مرتبہ
مین جن شکلون کو اور صورتون کو چاہے ظاہر کرے - آگے
پھر اوسکے بعد تجلی اور ظہور ذاتی ہی اپنی شیونات ذاتیہ کی تفصیل
سی اس وجود منبسط مین موافق تعین ثانی علمی کے جو
واحدیت ہے پس بحسب حقائق اس وجود منبسط مین ہویات خاصہ

ترتب احکام و آثار مختصه خود ها باشند ظاهر شدند
پس واجب آمد که بر طبق الوہیت ہویتے خاصہ
ظاہر شود پس تجلی ذات بحت در حاق وسط این
وجود منبسط و آن تجلی اعظم است کہ حکایت می کند
وجوب و قدم و غناء ذاتی را زیراکہ اینہا ہم شیون اند
از شیونات ذاتیہ پس واجب است بمقتضائے
کمال اسمائی کہ این شیون ہاہم در ہویت خاصہ
از جملہ ہویاتے کہ در وجود منبسط باشند ظاہر شوند
سوال وجوب ذاتی و غناء و قدم از صفات
اول الاوائل اند کہ ذات بحت است پس تجلی اعظم
چگونہ بآنہا متصف شود و حکایت آنہا کند **جواب**
تجلی اعظم را با ذات بحت نسبتے ست خاص کہ تعبیر
از ان دشوار و بہ آن نسبت حکایت آنہا می کند
برای تفہیم و تقریب ذہن گاہے گویند کہ این تجلی
نمونہ ایست ذات بحت را در حاق وجود منبسط و
گاہے گویند کہ چنانکہ در انسان چیزیست کہ مشار الیہ
لفظ انا است ہمچنین در انسان کبیر این تجلی مشار الیہ
انا است و بہ توسط این تجلی انا بذات بحت راجع
می شود گاہے گویند کہ این نسبت تجلی بذات
بحت مثل نسبت ہویت است با حقیقت خودش
و این ابلغ تعبیرات است **سوال** این تعبیر بر قواعد

اپنے احکام اور آثار مخصوصہ کے ترتب کا مبدء ہین ظاہر
ہوئے پس ضروری ہوا کہ موافق مرتبۂ الوہیت کی ایک
ہویت خاصہ اس وجود منبسط مین بسبب تجلی ذات
بحت کے ظاہر ہو اور یہی تجلی اعظم ہے جو وجوب و
قدم و غناء ذاتی کو بیان کرتی ہے اس لیے کہ وہ بھی
شیونات ذاتیہ کے شیون ہین اور بمقتضاے کمال
اسمائی یہ ضروری ہے کہ یہ شیون بھی ہویت خاصہ مین
اون کل ہویات سے جو وجود منبسط مین ہین ظاہر ہوجائین
سوال وجوب ذاتی و غناء و قدم اول الاوائل یعنی
ذات بحت کے صفات ہین تجلی اعظم کیسے اون کے ساتھ
متصف ہوتی اور اوس کو واضح اور ثابت کرتی ہی **جواب**
تجلی اعظم کو ذات بحت سے ایک خاص نسبت ہی جس کی
تعبیر دشوار ہے اوسی نسبت سے وہ اوس کو واضح اور
ثابت کرتی ہی سمجھانے کے طور پر کبھی اس طرح کہتے ہین کہ
یہ تجلی ذات بحت کے لیے نمونہ ہے وسط وجود منبسط مین
اور کبھی کہتے ہین کہ جس طرح انسان مین ایک چیز ہی جسکی
طرف لفظ انا سے اشارہ کیا جاتا ہے اسی طرح انسان کبیر مین
یہ تجلی انا کی مشار الیہ ہی اس تجلی کی ذریعہ سے انا ذات بحت
کیطرف راجع ہوتی ہی اور کبھی کہتی ہین کہ اس تجلی کی نسبت ذات
بحت سے نسبت ہویت کیطرح ہی جو خود اوسکو حقیقت کی ساتھ ہے
اور یہ نہایت پر معنی تعبیر ہے **سوال** یہ تعبیر قواعد

صوفیہ است زیرا کہ ایشان بہ تجلی و تنزل قائل اند
پس باکے نیست کہ ہمان ذات بحت در یک مرتبہ
تجلی کند بہ صفات فعلیہ و ہویت وجوبیہ شود و در
یک مرتبہ تنزل کند بصفات منفعلہ و ہویات متعددہ
ممکنہ شود امابر قواعد حکما راست نہ آید چہ کہ اوشان
قائل بہ تجلی و تنزل نیستند و مبرہن کردہ اند کہ ہرگاہ
ہویت زائدہ بر حقیقت باشد و آن حقیقت محتاج
باشد در وجود سوائے غیر پس آن حقیقت و ہویت
ہر دو واجب نباشد قال الفارابی فی الفصوص
فکل ما ہویتہ غیر ماہیتہ فہو بینہ من
غیرہ وینتھی الی مبدء لا مھیۃ لہ مباینۃ
للھویۃ انتہی جواب تشبیہ در جہت اتحاد حقیقت
است با ہویت نہ در دیگر وجوہ و مراد آن نیست کہ
ذات بحت مہیۃ کلیہ مبہم است کہ تحصل می شود بہ تجلی
اعظم تا درین تحصیل احتیاج بغیر لازم آید و اعتراض حکیم
متوجہ شود بلکہ مراد آن است کہ ذات بحت بحسب
کمال ذاتی کہ دارد تمام است پس بمنزلۂ حقیقت
است اما از جہت فرط فعلیت و کمال تحصیل مرتبہ
دیگر ویرا ملحوظ می شود کہ فوق التمام است و آن کمال
اسمائی است پس بمنزلۂ ہویت باشد قال الفارابی
فی الفصوص ثم وجودھا فوق التمام فتفصل

قواعد صوفیہ کے موافق ہی اس لیے کہ وہ تجلی اور تنزل کے
قائل ہین پس کوئی ہرج نہین کہ وہی ذات بحت
ایک مرتبہ مین بصفات فعلیہ متجلی ہو کر ہویت وجوبیہ
ہو جائے اور ایک مرتبہ مین بصفات منفعلہ تنزل کر کے
ہویات متعددہ ممکنہ ہو جائے لیکن حکما کی قواعد کے مطابق
درست نہین کیونکہ وہ تجلی اور تنزل کے قائل نہین ہین انکی
نزدیک جب ہویت حقیقت پر زائد ہوگی اور وہ حقیقت
وجود مین غیر کی محتاج ہوگی تو وہ دونون حقیقت اور ہویت
واجب نہونگی فارابی نے شرح فصوص مین کہا ہی کہ ہر چیز کی
ہویت اوسکی ماہیت کی غیر ہوگی تو اوسکی ہویت خدا اوسکی
غیر ہوگی اور مبدء مین جہان ماہیت نہین ہی ہویت کی
مخالفت ممنوع ہی انتہی جواب تشبیہ حقیقت و ہویت کی
اتحاد مین ہی نہ دوسری وجہون مین اس سی مقصود یہ نہین
کہ ذات بحت ماہیت کلیہ مبہمہ ہی اور تجلی اعظم کی ساتھ حاصل
ہوتی ہی کیونکہ اس تحصیل مین غیر کی احتیاج لازم آویگی اور حکما
کا اعتراض موافق ہو گا بلکہ مقصود یہ ہی کہ ذات بحت اپنی کمال
حاصلہ ذاتی سی تمام ہی پس وہ بمنزلہ حقیقت ہی لیکن فرط
فعلیت و کمال کی وجہ سی دوسرے مرتبہ یعنی کمال اسمائی کا حاصل
کرنا اوسی ملحوظ ہوتا ہی جو فوق التمام ہی پس اس صورت مین وہی حقیقت
بمنزلۂ ہویت ہوگی فارابی نے فصوص مین کہا ہے
پھر اوس کا وجود فوق التمام ہے پس منفصل ہوتا

ای یظهر علی التمام انتهی و قال صدر الدین
الشیرازی فی شواهد الربوبیة ذاته من
تمام الفعلیة یجب ان یکون مستند جمیع
الکمالات ومنبع کل الخیرات فیکون هذا
المعنی تاما وفوق التمام انتهی کذا فی قول الفصل
بارجاع الفرع الی الاصل۔

یعنی پورے طور پر ظاہر ہوتا ہے انتہی اور صدر الدین شیرازی
نے شواہد الربوبیت مین لکھا ہے کہ اوسکی ذات کیلیے
بحیثیت تمامی فعلیت کے یہ ضروری ہی کہ تمام کمالات
اوسکی طرف منسوب ہون اور وہ کل نیکیون کا منبع ہو تب
اس معنی مین تام بلکہ فوق التمام ہوگی انتہی اسی طرح
قول الفصل بارجاع الفرع الی الاصل مین ہی۔

**قوله وهذا الکمال الاسمائی من حیث التحقق والظهور موقوف علی وجود العالم
ومافیه لان معناه السابق لا یحصل الا بظهور العالم علی وجه التفصیل**

اقول این کمال اسمائی بہ نظر تحقق وظہور خویش
موقوف بروجود عالم ومافیہ العالم است چراکہ
معنی کمال اسمائی کہ سابق بیان شد بدون ظہور
عالم بالتفصیل چگونہ می تواند شد واین ظہور در فہم
کاتب الحروف بدان ماند کہ تلفظ را متلفظ بر آلۂ
قوت ناطقیہ خود مشخص باشد وظاہر است کہ میان
کمال حق ومایان فرقے از زمین تا آسمان است
پس حضرت حق سبحانہ بموجب ارشاد خود ان اللّٰه
لغنی عن العالمین بحسب کمال ذاتی از وجود عالم و
عالمیان مستغنی است واما تحقق وظہور کمال اسمائی
موقوف است بروجود اعیان ممکنات کہ مرایا و
مجالی صفات واعتبارات اند اگر گویند کہ حینئذٍ
استکمال حق بغیر لازم می آید گویم کہ مرآت نیز کہ مظہر

مین کہتا ہون اور یہ کمال اسمائی بلحاظ اپنے تحقق اور
ظہور کے وجود عالم ومافیہا پر موقوف ہے کیونکہ کمال
اسمائی کے جو معنی بیان ہو چکے وہ بغیر عالم کے ظہور
تفصیلی کے حاصل نہین ہو سکتی اور یہ ظہور میری سمجھ
کے مطابق یون ہی کہ جیسے تلفظ کا ظہور ہونے والے
سے جو الفاظ کو اپنی زبان پر جاری کرتا ہے اور یہ ظاہر
ہے کہ ہمارے اور حق کے کمال مین آسمان اور زمین
کا فرق ہے پس حضرت حق بموجب اپنے ارشاد
إِنَّ اللّٰهَ لَغَنِیٌّ عَنِ الْعَالَمِینَ کے اپنے کمال ذاتی کے
موافق وجود عالم اور اہل عالم سے مستغنی ہے اور کمال
اسمائی کا تحقق اور ظہور اعیان ممکنات کے وجود پر
موقوف ہے جو مجالی صفات واعتبارات ہین اگر کہین کہ اس
سے حق کا استکمال بالغیر لازم آتا ہی تو مین کہونگا کہ آئینہ جو مظہر

ز مجلی است مطلقاً غیر نیست بلکہ او را دو جہت است
یکے تعین شخصی وے کہ لاحق ہوے شدہ و بہ آن
جہت غیر است و دیگرے جہت وجودی کہ قیام ہمہ
موجودات بآن وجود است و این عین وجود حق است
پس استکمال بغیر لازم نیاید ھکذا قال بعض
شارح الفصوص و پوشیدہ نماند کہ مرآتیت و
مظہریت موجودات مر وجود حق را از حیثیت غیریت
است نہ از جہت عینیت چہ مظہریت مرایا و مظاہر
باعتبار تعین و تقیدات است و ایشان باعتبار
تعین و تقید غیر وجود مطلق اند اگرچہ در حقیقت وجود
متحد اند و محققان از غیریت این میخواہند و غیر حقیقی
خود عدم محض است پس جواب باصواب آنست کہ
گویند ذات فی نفسہا کامل است بے اعتبار وجود
اغیار کہ مظہر مقیدات است و کمال اسمائی بجہت
کمال مظاہر و اسماء و شیون است نہ بجہت کمال ذات
محض پس استکمال ذات بغیر لازم نیاید و نیز
کاتب الحروف گوید کہ مطلق من حیث الظہور خواہان
مقید نیست از مقیدات لا علی التخصیص والتعین
حتی یبطل استغناؤہ الذاتی پس چنانچہ مطلق را
استغنائے ذاتی من حیث الذات است ہمچنین او را
استغنائیست من حیث الظہور عن مظہر خاص

اور مجلی ہے مطلقاً غیر نہین ہی بلکہ اوس کی دو جہتین
ہین ایک اوس کا تعین شخصی جو اوس کو لاحق ہوا ہے اور
اس جہت سے وہ غیر ہے اور دوسری جہت وجودی جس کے سبب
سے تمام موجودات کا قیام اوس وجود سے ہے اور یہ
عین وجود حق ہے لہذا غیر سے استکمال لازم نہین آویگا
اسی طرح بعض شارحین فصوص نے کہا ہے اور مخفی نہ رہے
کہ وجود حق کے لیے موجودات کی مرآتیت اور مظہریت
بحیثیت غیریت کے ہے نہ بحیثیت عینیت کیونکہ آئینون
اور مظاہر کی مظہریت تعینات اور تقیدات کے اعتبار سے
ہے جس کی وجہ سے وہ وجود مطلق کے غیر ہین اگرچہ حقیقت
وجود مین متحد ہین اور محققین اسی کو غیریت کہتے ہین
اور غیر حقیقی خود عدم محض ہے پس جواب باصواب
یہی ہے کہ ذات فی نفسہ کامل ہے بغیر اعتبار وجود غیرون
کے جو مظہر مقیدات ہے اور کمال اسمائی بسبب کمال
مظاہر اور اسماء اور شیون کے ہے نہ بسبب کمال ذات
محض کے اس سے ذات کا بذریعہ غیر کے کامل ہونا لازم
نہین آتا نیز کاتب الحروف کہتا ہی کہ خود مطلق بوجہ اپنے
ظہور کے مقیدات سے کسی مقید کا خواہان ہی نہ بطور تخصیص
و تعین کے جس سے اوس کا استغناء ذاتی باطل ہو جاے پس
جس طرح مطلق کو بحیثیت ذات استغناے ذاتی حاصل
ہی اس طرح من حیث الظہور بھی مظہر خاص سے استغنا حاصل ہے

فارسی	اردو
ظهور مطلق مقتضی مقید ما است من غیر تعین چرا که اگر	اور ظہور مطلق کسی غیر معین مقید کا مقتضی ہی کیونکہ اگر
متعین بود لکان ذلک التعین قبلة توجه المطلق	متعین ہو تو یہ تعین قبلۂ توجہ مطلق ہو جائیگا اور استغنائے
فیبطل الاستغناء الذاتی المطلق فیحتاج الیه	ذاتی مطلقاً باطل ہو جائیگا اور وہ اوسکا محتاج
و نیست چنین چه که استغنا وصف ذاتی ست و استلزام	ہو جائیگا اور ایسا نہین ہی اس لیے کہ استغنا وصف
عارض پس مطلق مستلزم مقید ما است بر سبیل	ذاتی ہی اور استلزام وصف عارضی پس مطلق مستلزم
بدلیت و اما مقید پس قبلهٔ احتیاجش امری معین است	کسی مقید کو بطریق بدلیت ہی اور مقید تو اوسکا قبلۂ
که همان مطلق است و این راجع به اصلی ست و آن	احتیاج ایک امر معین ہی جو مطلق ہی اور یہ ایک اصل
این که مطلق بسیط حقیقی است و مقید مرکب حقیقی و	کی طرف راجع ہی جو یہ ہے کہ مطلق بسیط حقیقی یعنی غیر مرکب
ترکیب عنوان کثرت است و در کثرت یافته می شود	ہی اور مقید مرکب حقیقی اور ترکیب عنوان کثرت ہے اور
مماثلة و تشابه و ان کان بعض منها عالیا و	کثرت ہی مین مماثلت و مشابہت پائی جاتی ہی اگرچہ
بعض متوسطا و بعض سافلا پس سبب تشابه و	بعض اون مین عالی ہون اور بعض متوسط اور بعض سافل
تشاکل هر واحد از ان نائب آخر است و هر کثرت	پس ہر ایک کے مشابہ اور ہم شکل ہونے کا سبب وہی
محتاج بسوئے وحدت است پس قبلهٔ کثرت وحدتے	نائب آخر ہی اور ہر کثرت وحدت کی محتاج ہی پس قبلۂ کثرت
است لا ضد لها و لا ند فلا ینوب شیئ منابها	وہ وحدت ہے جس کا نہ کوئی ضد ہی اور نہ مثل اور کوئی
پس ضرور است که وحدت قبلهٔ کثرت بود لا بالعکس	چیز اوس کی قائم مقام نہین پس ضروری ہوا کہ وحدت
بوجود النیابة فی الکثرة الترکیبیة و لا نیابة	قبلۂ کثرت ہو نہ برعکس کثرت ترکیبیہ مین وجود نیابت
فی الواحد البسیط و ظاهر آمد ازین سرے دیگر	کی وجہ سے اور واحد بسیط مین نیابت ہے نہین اس سے
که ظهور مطلق محتاج الی مقید ما و در ایست استغنائے	ایک دوسرا راز معلوم ہوا کہ ظہور مطلق جو کسی مقید کا محتاج ہے
از مقید خاص فهو بیان تشبیه فی عین التنزیه	وہ مقید خاص سی مستغنی ہی اور یہی تشبیہ در عین تنزیہ ہی حافظ
حافظ می فرماید ۵ سایهٔ معشوق اگر افتاد بر عاشق	فرماتے ہین ۵ کہ معشوق کا سایہ اگر عاشق پر پڑ گیا تو
چه شد + ما باو محتاج بودیم او بما مشتاق بود + یعنی	کیا تعجب کیونکہ مین اوسکا محتاج تھا اور وہ میرا مشتاق یعنی

مطلق منفک از مقید مانیست ونہ مقید منفک از مطلق ومع ذلک مطلق در غناء ذاتی خود است ومقید در افتقار ذاتی خویش پس مقید محتاج بہ مطلق است در وجود ومطلق محتاج بہ مقید است در ظہور واحتیاج در وجود ضروریست کہ از طرف واحد بودتا تقدم الشئ علی نفسہ لازم نیاید واشتیاق جایز است کہ از طرفین بود کہ آن از امور زائدہ بر وجود است پس مطلق حقیقی آنکہ او را قیدے	نہ مطلق مقید سے اور نہ مقید مطلق سی علیحدہ ہی اور باوجود اس کے مطلق اپنی غناء ذاتی مین ہی اور مقید اپنی احتیاج ذاتی مین تو مقید مطلق کا محتاج اپنے وجود مین ہے اور مطلق مقید کا محتاج ظہور مین ہے اور احتیاج وجود مین ضروری ہے کہ ایک طرف سے ہو تا کہ شئی کا اپنی ذات پر مقدم ہونا لازم نہ آوے اور اشتیاق دونون طرف سے ہوتا ہے کیونکہ وہ وجود کے لیے ایک زائد بات سی ہے پس مطلق حقیقی وہ ہے جو کسی وجہ سے
نہ بود بوجہ من الوجوہ فلا کلیۃ ولا جزئیۃ	مقید نہو نہ اوس مین کلیت ہو نہ جزئیت نہ نسبت نہ خصوصیت
ولا نسبۃ ولا خصوصیۃ فیہ ولا فعلیۃ و	نہ فعلیت نہ قابلیت نہ عالمیت نہ معلومیت نہ اسم نہ رسم
لا قابلیۃ ولا عالمیۃ ولا معلومیۃ ولا اسم	نہ تشبیہ نہ تنزیہ اور جمال وجلال کی بھی اوس کی طرف
ولا رسم ولا تشبیہ ولا تنزیہ ولا یضاف	نسبت نہ کی جائے پس متقابلات اوس مرتبہ مین
الیہ جمال ولا جلال فالمتقابلات ساقطۃ	ساقط ہین یہان تک کہ تقید کی طرح
عن بابہ حتی صفۃ الاطلاق کالتقید ایضا مطروحۃ عن جنابہ	صفت اطلاق بھی اوس مرتبے سے ساقط ہے۔

قولہ وان ذلک الوجود لیس بحال فی الموجودات ولا متحد بہا لان الحلول والاتحاد لا بد لہما من وجودین حتی یحل احدہما فی الآخر او یتحد احدہما مع الآخر

اقول وبہ تحقیق وجود مطلق حلول نہ کردہ در موجودات ونہ متحد شد بہ موجودات زیرا کہ حلول واتحاد را ضرور است از دو وجود تا احدے در دیگرے حال بود یا یکے با دیگرے متحد ونیز دلیل نفی اتحاد آن کہ	مین کہتا ہون کہ درحقیقت وجود مطلق نے نہ موجودات مین حلول کیا ہی اور نہ اونسے متحد ہوا ہی اسلیے کہ حلول اور اتحاد کیلیے دو وجود ہونے کی ضرورت ہی تا کہ ایک دوسری مین حال یا ایک دوسری سی متحد ہو اور نفی اتحاد کی یہ بھی دلیل ہی کہ

اتحاد درمیان دو چیز بر سہ نحو است اول آنکہ یک
شئی بعینہ شئی آخر بود چنانچہ یکے از دیگرے منفک
نبود و شئی دیگر بوے منضم نہ شود این محال مطلق
است در واجب باشد یا غیر آن و ثانی آن کہ
شئے دیگر بوے منضم شود پس حاصل شود از انضمام
دو چیز حقیقت واحد بہ حیثیتے کہ مجموع شخص واحد
گردد این در ممکن جایز است و در واجب ممتنع
و ثالث آن کہ شئی اول شئی آخر گردد بطریق استحالہ
در جوہر یا عرض و این نیز محال است در حق تعالی
و تقدس زیرا کہ اتحاد مقتضی دو وجود است و
آنجا نیست مگر وجود واحد و کذا حلول و صیرورت
نیز مقتضی دو وجود اند لا محالہ حلول و صیرورت
ممتنع است پس معلوم شد کہ باتفاق فریقین
اتحاد درمیان واجب تعالی بمعانی مذکورہ نیست
لہذا حضرت امیر المومنین امام المتقین سلطان الشہداء
امام حسین شہید دشت کربلا رضی اللہ تعالی عنہ
فرمود ولو تسمع الاتحاد من اهل الله او تجده
فی مصنفاتهم فلا تفهم منه ما فهمت
من الاتحاد الذی قلنا فیه انه یحصل
من الموجودین اذ لیس مرادهم بالاتحاد
الا شهود الوجود الحق الواحد المطلق

دو چیزون مین اتحاد تین طرح پر ہوتا ہے - اول یہ کہ
ایک شئی بذاتہ دوسری شئی ہو جائے ایسا کہ ایک
دوسری سے علیحدہ نہو اور نہ کوئی چیز اوس مین مل سکے
یہ مطلقاً محال ہے واجب مین ہو یا کسی اور مین دوسرے
یہ کہ دوسری چیز اوس سے مل جائے اور ان دونون
کے ملنے سے ایک حقیقت حاصل ہو اس حیثیت سے کہ
مجموع شخص واحد ہو جائے یہ ممکن مین جائز ہے اور واجب
مین ممنوع تیسری یہ کہ شئی اول بطریق استحالہ جوہر یا عرض
مین شئی آخر ہو جائے یہ بھی حق تعالی مین محال ہے
اس لیے کہ اتحاد دو وجود کو مقتضی ہے اور یہان دوسرا
وجود ہے نہین اسی طرح حلول اور صیرورت بھی دو وجود
کی مقتضی ہین لا محالہ یہ بھی ممنوع ہون گے پس معلوم
ہوا کہ باتفاق فریقین واجب تعالے مین اتحاد بمعانی
مذکورہ نہین ہے اسی واسطے حضرت امیر المومنین
امام المتقین سلطان الشہدا امام حسین شہید دشت کربلا
رضی اللہ تعالی عنہ نے فرمایا کہ اگر تم اہل اللہ سے
اتحاد کو سنو یا اون کے مصنفات مین پاؤ تو اوس سے
یہ اتحاد نہ سمجھو جس کو ہم نے بیان کیا کیونکہ
ہیسہ دو موجودون مین ہوتا ہے - اون
لوگون کا مقصود اتحاد سے شہود وجود
حق بحق ہے جس سے سب موجود

الذی الکل به موجود بالحق فیتحد من	ہین پس اتحاد اس حیثیت سے ہوا کہ ہر شے اوس
حیث کون کل شئ موجودا به ومعدوما	کی موجودیت سے موجود اور اپنی ذات مین معدوم
بنفسه لا من حیث ان له وجودا خاصا	ہے نہ اس طرح کہ اوس کا کوئی خاص وجود ہے
اتحد به پس معلوم شد کہ این اتحاد و حلول نیست	جس سے وہ متحد ہو پس معلوم ہوا کہ یہ اتحاد اور حلول
میان حال و محل تعالی اللہ عن ذلک علوا	حال اور محل مین نہین ہے اللہ تعالی اس سے
کبیرا بلکہ ارتباط معنوی است و نسبتی است خاصہ	بزرگ ہے بلکہ یہ ارتباط معنوی اور ایک خاص نسبت
و دانستہ شد کہ این اتحاد اتحاد دیگر است و این	ہے اور معلوم ہوا کہ یہ اتحاد اور ہی اتحاد ہے اور یہ
حال حال آخر چنانچہ آفتاب و ماہتاب در آب	حال اور ہی حال ہے جیسے آفتاب اور ماہتاب پانی
مرئی می شوند و حلول آنہا در آب نیست بلکہ آب	مین دیکھے جاتے ہین مگر اون کا حلول پانی مین نہین
بحال خود است و آفتاب و ماہتاب بحال خود	ہوتا پانی اپنی حال پر ہوتا ہے اور آفتاب و ماہتاب
لیکن در میان آب و آفتاب و ماہتاب نسبتی است	اپنے حال پر لیکن پانی اور آفتاب اور ماہتاب مین ایک
کہ بسبب آن ظاہر می شود صورت آنہا در آب	نسبت ہوتی ہے جسکی سبب سے اونکی صورتین پانی مین ظاہر ہوتی ہین

قولہ والوجود واحد لا تعدد له اصلا انما التعدد فی الصفات علی ما یشهد به ذوق العارفین و وجدانهم

اقول وجود مطلق واحد است کہ در و تعدد نیست	مین کہتا ہون وجود مطلق ایک ہے اوس مین تعدد نہین
چنانکہ خود بالا ارشاد شد کہ نہ خاص است نہ عام	جیسا کہ خود اوپر ارشاد ہوا کہ وجود نہ خاص ہے نہ
تعدد اگر ہست در صفات است چنانچہ ذوق عارفان	عام تعدد اگر ہے تو صفات مین جس کا گواہ عارفین کا
و وجدان شان گواہ است عدم تعدد آن ظاہر	وجدان و ذوق ہے وجود کا عدم تعدد تو ظاہر ہی ہے
و تعدد صفات خود موجود است و باید دانست کہ	اور صفات کا تعدد خود موجود ہے جاننا چاہیے کہ وحدت
وحدت را دو اعتبار اند اعتبار تکرر ش کہ موجب	کے دو اعتبار ہین ایک اعتبار اوس وحدت کے مکرر ہونے کا جو
کثرت است و اعتبار منع الانقسام پس وحدت باعتبار	کثرت کا سبب ہی اور دوسرا اعتبار اوسکے نہ منقسم ہوسکنے کا تو
منع الانقسام ضد کثرت است و باعتبار اول یعنی	وحدت دوسرے اعتبار سے کثرت کی خلاف ہی اور اول کی اعتبار سے

نگردد جزو کثرت بل فاعل آن و متصف میشود وجود
با وحدت و کثرت چنانکه متصف میشود بعدم بدان
هر دو مگر نه وجود متصف بعدم است و نه عدم متصف
بوجود و کثرت گاہے در ذوات می بود و گاہے در لوازم
اول مختص بعالم است چراکه در ذات حق سبحانه کثرتی
نیست بوجہ من الوجوہ و ثانی مشترک میان عالم و
حق چراکه او تعالی را شیون و اسماء و صفات و
افعال و آثار غیر متناهیه اند و همچنین عالم را نیز صفات
و افعال اند و مشهور است که ما من کثرة الا
و قد احاطتها الوحدة پس ماهیات امکانیه
کلها نه باشند الا صور علمیه ثابته در حضرت امکان
حاصله از تجلی وجود مطلق حق تعالی لذاته بذاته
فی حضرة علمه الذاتی الذی هو عین ذاته
پس نه باشند ماهیات امور متکثره متغایرة الوجود
درحقیقت تا لازم آید بودن او تعالی محل کثرت
و مؤید این قول است آنکه قیصری در تحقیق وحدت
و کثرت گوید ان الماهیات لیست الا صورا
علمیة ثابتة فی حضرة الامکان حاصلة
من تجلی الوجود المطلق هو الحق تعالی
لذاته بذاته فی حضرة علمه الذی هو
عین ذاته فلیست امورا متکثرة متغایرة

کثرت کا جزو بلکہ اوس کا فاعل ہے اور عدم کی طرح
وجود بھی وحدت اور کثرت دونوں سے متصف
ہوتا ہے مگر نہ وجود عدم سے متصف ہوتا ہے اور نہ عدم
وجود سے اور کثرت کبھی ذاتون مین ہوتی ہے اور
کبھی لوازم مین اول عالم سے مخصوص ہے اس لیے کہ
ذات حق مین کسی طرح کثرت نہین اور دوسرا عالم اور
حق دونون مین مشترک ہے اس لیے کہ جس طرح حق
کے شیون و اسماء و صفات و افعال و آثار غیر متناہیہ
ہین اسی طرح عالم کے بھی صفات اور افعال ہین اور مشہور
ہے کہ کوئی کثرت ایسی نہین جس کا احاطہ وحدت نے
نہ کیا ہو پس تمام ماہیات امکانیہ وہ صور علمیہ ہین جو
حضرت امکان مین ثابت اور تجلی وجود مطلق حق تعالے
سے جو اوس کے علم ذاتی عین ذات مین لذاته بذاته ہے
حاصل ہوئے ہین پس ماہیات درحقیقت وہ امور
متکثرہ نہین ہین جو مغایر وجود ہین جس سی حق تعالے
کا محل کثرت ہونا لازم آوے اور یہی قول کا مؤید
ہے جو قیصری نے تحقیق وحدت و کثرت مین کہا ہے
کہ ماہیات صور علمیہ ہین جو حضرت امکان مین
ثابت اور تجلی وجود مطلق سے جو حق نے
بذاته لذاته اپنے علم عین ذات مین کی ہے
حاصل ہین پس امور متکثرہ درحقیقت وجود کے مغایر

الوجود في الحقيقة والا يلزم ان يكون هو
او علمه الذي هو عينه محلا للامور المتكثرة
المغائرة له من كل الوجوه انتهى واين جا مثالي
خوش گوش دار که عالم را یک آئینه فرض کن و در
وے حق را بین بہمہ اسماء و صفات تا از اہل مشاہدہ
باشی پس ازان برتر آئی و ملاحظہ کن کہ تو چون
عالم را می بینی و میدانی و ذات تو محیط است
بہمہ وہمہ مرتسم اند در وے پس ذات تو آئینہ است
آنہا را در اول مشاہدہ حق در غیر می کردی اکنون
در خود می کنی پس برتر آو ملاحظہ کن کہ ممکنات
من حیث ہی موجود نیند پس ایشان را از میان
دور کن وہمہ را صور تجلیات حق بین و قائم بوی پس
ہمہ کمال و جمال حق اند کہ در حق مشاہدہ می کنی
بعد از ان برتر آئی و خود را از میان بیرون انداز
و مدرک و مشاہد حق را بین فہو الشاہد والمشہود
وہو الفناء وتمام الفقر واذا تم الفقر فہو اللہ۔

نہین اگر ایسا نہو تو یہ بات لازم ہوگی کہ وہ یا اوس کا
علم جو اوس کا عین ہے اون امور متکثرہ کا محل ہو جو
من کل الوجوہ اوس کے مغایر ہین انتہی یہان اور
ایک عمدہ مثال سن رکھو کہ عالم کو آئینہ کی طرح فرض
کرو اور اوس مین حق کو مع تمام اسماء و صفات دیکھو
تا کہ ارباب مشاہدہ مین سے ہو جاؤ پھر اوس سے ترقی کر کے
ملاحظہ کرو کہ تم جب عالم کو دیکھتے اور جانتے ہو اور تمھاری ذات
سب کو محیط ہے اور سب چیزین اوس مین منعکس ہین تو تمھاری
ذات اونکے لیے آئینہ کی طرح ہوگی پہلے تم حق کا مشاہدہ غیر
مین کرتی تھی اب اپنی دل مین کرتی ہو پھر اس سے ترقی کر کے ملاحظہ
کرو کہ ممکنات بحیثیت ذات موجود ہی نہین اونکو درمیان سے
علیحدہ کرو اور سب کو صور تجلیات حق دیکھو اور اوسی سے قائم جانو یہ سب
حق کا کمال اور جمال ہے جو حق ہی مین تم مشاہدہ کرتے ہو پھر اس سے
بھی ترقی کر کے اور اپنی نفی کر کے دیکھنے والا اور ادراک کرنے والا
بھی حق ہی کو دیکھو وہی شاہد ہے اور وہی مشہود اور وہی فنا اور
انتہائے فقر ہے اور جب فقر تمام ہوا تو وہی حق ہے

قوله وان العبودية والتكاليف والشدة والراحة والاتعاب والالام كلها راجعة الى التعينات

اقول عبودیت و تکلیف و شدت و راحت و
تعب و الم ہر ہمہ راجع اند بہ تعینات چون تعین
نماند نبین بجز او یعنی حق کہ ماند فاین العابد و تحقیق
آنکہ وجود یکی است و غیر وے موجود نیست و

مین کہتا ہون کہ عبودیت اور تکلیف اور شدت اور
راحت اور تعب اور رنج سب تعینات کی طرف راجع ہین جب
تعین نہ رہیگا تو حق کے سوا اور کون رہیگا پھر عابد کہاں اور
تحقیق یہ ہے کہ وجود ایک ہے جسکے سوا کوئی موجود نہین

محال است کہ باشد ازانکہ حقیقت وے تعالے
وجود است وغیر وے بالکلیہ جز عدم نہ باشد پس
غیر وے موجود نتواند بود ازانکہ حقیقت وجود را مثل
ومخالف وضد نیست وغیر درین سہ قسم منحصر است
پس غیر وے موجود نباشد واصل موجودات ہمون ست
وہمہ کائنات ازوی صادر اند واو بذات خود بہمہ
موجودات متعین ومتکیف شدہ است وبہ لباس
مخلوقات ظاہر آمدہ وذات او با ہمہ صفات مقید
شدہ خلق نما گشتہ است بے انقلاب حقیقت وے
وصفات حقیقیہ وی واو بحال خود است بہ اطلاق
خود وصفات حقیقیہ وی ہم بحال وبہ کمال خود اند
وباطلاق خود وبہ آن اطلاق حقیقت واطلاق
صفات خود باین تقید جلوہ نمود است پس ظاہر
باین تقید وبلوازم این تقید است وبہ باطن بہمان
اطلاق وبہ لوازم این اطلاق است مرج البحرین
یلتقیان بینہما برزخ لا یبغیان بیان این معنی
است پس آنچہ تقید است راجع بظاہر آمد وہمہ
اطلاق راجع بہ باطن پس او فی الحقیقت اللہ است
عبد نما اما گاہے فی الحقیقت عبد نمی شود چنانچہ
حقیقت وی وصفات حقیقیہ وی منقلب نہ باشند
ازانکہ انقلاب حقیقت وی محال است وانفکاک

اور نہ ہو سکتا ہے اس لیے کہ حق تعالی کی حقیقت وجود
ہے اور اوسکا غیر بالکلیہ معدوم تو اوسکا غیر موجود ہی
نہین ہو سکتا اور چونکہ حقیقت وجود کے کوئی مثل اور
مخالف اور ضد نہین اور غیر ان تینون قسمون مین منحصر ہے
پس اوسکا غیر موجود ہی نہ ہوگا تمام موجودات کی اصل
وہی ہے لو تمام عالم اوسی سے صادر اور وہ بذات خود تمام
موجودات مین متعین اور متکیف اور مخلوقات کے لباس
مین ظاہر ہوا ہے اور اوس کی ذات تمام صفات سے
مقید ہوئی اور بلا تبدیلی حقیقت وصفات حقیقیہ خلق مین
ظاہر ہوئی وہ اور اوس کے صفات حقیقیہ اپنی حال اور
کمال پر اپنے اطلاق مین ہین اور وہ اپنے اطلاق
حقیقت اور اطلاق صفات سے اس تقید مین
جلوہ گر ہو کر اس تقید اور لوازم تقید مین ظاہر
ہوا ہے اور بہ باطن اوسی اطلاق ولوازم اطلاق
پر ہے آیت مرج البحرین یلتقیان بینہما برزخ
لا یبغیان مین اسی کا بیان ہے تقید ظاہر
کی طرف راجع ہے اور اطلاق باطن کی طرف
پس وہ درحقیقت اللہ عبد نما ہے لیکن درحقیقت
کبھی عبد نہین ہوتا جس طرح اوس کی حقیقت
اور صفات حقیقیہ تبدیل نہین ہوتے کیونکہ
اوس کی حقیقت کی تبدیلی اور اوس کے

صفات حقیقیه وی از ان حقیقت نیز محال است پس
آله عبد نما باشد وچون عبد به توجه تمام باصل خود
و به باطن خویش باز گردد و نظر ازین تقیدات بردارد
و بر باطن گذارد و این شعور بالکلیه فانی گردد تا ذات
و صفات وے که مقیدات اند منبسط گردند و به ذات
و صفات حق متحد باشند بهچو انبساط ذات و صفات
حق دران وقت این بنده کانّه هو باشد و عبد
آله نما گردد این است کمال آن بنده اما گاہے
فی الحقیقت آله نه شود ازانکه چون تقید آن بندهٔ
و صفات آن بنده بالکلیه انبساط پذیرد او بالکلیه
نماند کدام منبسط گردد و که متحد باشد با حق پس کمال
بنده این است که دروی حق جلوه گر باشد و آن
بنده انبساط و اتحاد با حق پذیرد چنانچه کانه هو گردد
و عبد آله نما شود این است تحقیق محققان و عقیدهٔ
گروه صوفیان و ذوق و وجدان عارفان اگر عارفی
از شعور خود بالکلیه گم گردد و خود را همون بیند و هو
هو گوید معذور است و آگاه نیست از حقیقت حال
خود و چون هشیار شود از حقیقت حال خود خبردار
گردد و خود گوید که کمال من این است که من عبد
آله نما باشم چنانچه حضرت سلطان العارفین بایزید
بسطامی قدس سره العزیز می فرماید ان قلت

صفات حقیقیہ کا اوس سی علیحدہ ہونا محال ہے پس آلہ
عبد نما ہوگا اور جب بندہ پوری توجہ سے اپنی اصل
اور باطن کی طرف متوجہ ہوکر ان تقیدات پر نظر نہین
کرتا اور باطن پر چھوڑ دیتا ہے یہ تو شعور بالکل فانی
ہوجاتا ہے یہان تک کہ اوسکی ذات اور صفات جو مقید
ہین منبسط ہوجاتے ہین اور حق کی ذات و صفات مین اوسی
کی ذات و صفات کے انبساط کی طرح متحد ہوجاتے ہین
اوس وقت یہ بندہ گویا وہی ہوکر عبد آلہ نما ہوجاتا ہی اور یہی
اوس کا کمال ہے لیکن کبھی درحقیقت آلہ نہین ہوتا اس لیے
کہ جب اوس بندہ کے تقید و صفات انبساط کلی قبول
کر لیتی ہین اور وہ بالکل نہین رہتا تو کون منبسط ہو اور کون
حق سی متحد ہو پس بندہ کا کمال یہ کہ اوس مین حق جلوہ گر
ہو اور وہ بندہ حق کے ساتھ انبساط اور اتحاد قبول کر کے
گویا وہی ہو کے عبد آلہ نما ہو جائے یہی محققین کی تحقیق اور
حضرات صوفیہ کا عقیدہ اور عارفین کا ذوق و وجدان ہے
اگر کوئی عارف اپنے شعور سی بالکل گم ہوجائے اور اپنی کو
نہی دیکھے اور وہی کہے تو معذور ہی اور حقیقت حال سے
بے خبر جب ہوشیار ہوکر اپنی حقیقت حال
سے خبردار ہوگا تو خود کہے گا کہ یہ میرا کمال ہے
کہ مین آلہ عبد نما ہون جیسا کہ حضرت سلطان العارفین
بایزید بسطامی قدس سرہ العزیز فرماتی ہین کہ اگر مین نے

فارسی	اردو
یومًا سبحانی ما اعظم شانی فانا الیوم کافر	کسی دن سبحانی ما اعظم شانی کہا تو مین آج ہی کافر
ومجوسی وانا اقطع زناری واقول اشہد	اور مجوسی ہون اور مین زنار توڑکر اشہد ان لا اله
ان لا اله الا الله واشہد ان محمدًا عبدہٗ و	الا الله واشہد ان محمدا عبدہ ورسوله کہتا ہون جب
رسوله چون سلطان العارفین از حقیقت حال	سلطان العارفین اپنے حال سے خبردار ہوے تو
خود خبردار شد گفت اکنون مسلمان شدم حقیقت	فرمایا کہ اب مین مسلمان ہوا ہون حقیقت حال یہ ہے
حال این است که آن حقیقت مطلق را باین تقید	کہ اوس حقیقت مطلق کو اس تقید کے ساتھ بغیر اختلاف
دریابد بے اتحاد وتباین تا مسلمان حقیقی شود علماء	اور اتحاد کے پا دے تا کہ مسلمان حقیقی ہو جاوے علماے
ظاہر بنا بر خود ہیچ طوری از اطوار یگانگی بر عالم	ظاہر اپنے دلائل سے کسی قسم کی یگانگت عالم مین جایز ہی
روا ندارند بلکه کفر پندارند زیرا که نزد ایشان عالم	نہین رکھتے بلکہ کفر سمجھتے ہین اس لیے کہ اون کے نزدیک
را با حق بہیچ وجه یگانگی نیست وصوفیه بر بنا خود	عالم کو حق کے ساتھ یگانگت کی کوئی وجہ نہین اور صوفیہ
ہمه اطوار یگانگی بر عالم جایز دانند بل جزوے و رکنے	اپنے دلائل سے تمام اقسام یگانگی کو عالم پر جایز رکھتے ہین
از ایمان شمارند از آن که نزد ایشان حق ثابت	بلکہ اوس کو جزو و رکن ایمان سمجھتے ہین اس لیے کہ
است اما نه جدا گانه وبیگانه از عالم ونه متحد ویگانه	اون کے نزدیک حق ثابت ہے مگر نہ عالم سے علیحدہ
باو زیرا که نزد ایشان من حیث الوجود یگانگی است	اور نہ متحد اس لیے کہ اون کے نزدیک بحیثیت وجود
ومن حیث المراتب بیگانگی وثبوت ایمان به دو	یگانگی ہے اور بحیثیت مراتب بیگانگی اور ایمان کا ثبوت
رکن است یگانگی وبیگانگی وآن یگانگی وبیگانگی	دو رکن سے ہے یگانگی اور بیگانگی اور وہ دوام سے
بدوام است امر الحق والعبد وجمع الامرین	خالی نہین امر حق وعبد اور ان دونون کے جمع کو
المذکورین را ایمان تمام وکمال میدانند لان	کمال ایمان جانتے ہین اس لیے کہ اوس مین حق اور عبد
فیه ثبوت الحق والعبد بلا تباین واتحاد	کا ثبوت بغیر اختلاف اور اتحاد کے ہے پس جو شخص
پس کسیکه بوجدان وذوق بے تباین واتحاد	وجدان اور ذوق سے دونون مرتبون کو بغیر
ہر دو مرتبه را برابر دارد وحقیقت وجود را بجمیع	اختلاف اور اتحاد کے برابر رکھے اور حقیقت وجود کو کل

ہیئات حقیقیہ وجمیع قیود خلقیہ دریابد او را کامل مکمل می گویند وکسی کہ باستیلائے وجود دیا باستیلائے حق مرتبۂ خلق را محو سازد او را مغلوب الحال گویند و معذور دارند و مرفوع القلم شمارند ان اللہ لایواخذ العشاق بما صدر عنہم وکسی کہ رویت خلق حق را سار آید او را محجوب گویند وکسی کہ بمجرد علم وحدت یا توہم حظوظ آن مرتبہ را بر دارد او را ملحد و زندیق گویند وکسی کہ علم و معرفت و وحدت را چنانکہ مذکور است بداند و بدان عقیدۂ صحیحہ دارد و مراقب بدان بود او را عالم ربانی خوانند و امید است کہ بطفیل این علم وعقیدہ و مراقبہ بدرجۂ کمال رسد درین جہان یا دران جہان وکسی کہ مراقب نبود و آن علم وعقیدۂ صحیحہ دارد او ہم ازین نصیب خالی نبود و ازین حظ عاری نباشد و ہر کہ این علم وعقیدۂ صوفیہ را یاد دارد و بہ تحقیق بداند از زلت صوفیان خام و زندقیت زنادقہ والحاد ملاحدہ و اباحت اباحتیہ نجات یابد و بدرجۂ صدیقان رسد واللہ اعلم بالصواب

ہیآت حقیقیہ وقیود خلقیہ کے ساتھ پا دی وسکو کامل ومکمل کہین گے اور جو شخص غلبۂ وجود یا غلبۂ حق مین مرتبۂ خلق کو محو کرے اوس کو مغلوب الحال کہین گے اور معذور و مرفوع القلم سمجھین گی بیشک اللہ عشاق سی ونکی باتون پر مواخذہ نہین کرتا اور جس شخص کو رویت خلق حق سے حجاب ہوتی ہی اوس کو محجوب کہتے ہین اور جو شخص حظوظ علم وحدت کے توہم سے حفظ مراتب کو اوٹھا دے اوسکو ملحد اور زندیق کہینگے اور جو شخص کہ علم اور معرفت اور وحدت کو جانے اور اوس سی صحیح عقیدہ رکھے اور اوسکا محافظ رہی اوسکو عالم ربانی کہینگے اور امید ہی کہ اس علم اور عقیدہ اور مراقبہ کی طفیل مین وہ درجۂ کمال پر پہونچی اس عالم مین یا اوس عالم مین اور جو شخص کہ مراقب نہو اور علم اور عقیدہ صحیح رکھے وہ بھی بدنصیب نہین اور نہ اس حظ سی عاری اور جو شخص کہ اس علم اور عقائد صوفیہ کو بہ تحقیق یاد رکھی تو صوفیان جاہل کی لغزش اور زندیقیون کی زندیقیت اور ملحدون کے الحاد اور اباحیہ کی اباحت سی نجات پاکر صدیقین کے درجے پر پہونچے واللہ اعلم بالصواب

قوله وان ذلك الوجود باعتبار مرتبة الاطلاق منزه عن هذه الاشياء كلها

اقول و آن وجود باعتبار مرتبۂ اطلاق منزہ است ازین اشیا و ازین وجہ پایۂ رفعت ادراکش از معاودۂ حواس ومجادلۂ قیاس متعالی است و

مین کہتا ہون کہ وہ وجود باعتبار مرتبۂ اطلاق ان چیزون سے منزہ ہے اور اسی وجہ سے اوس کا پایۂ رفعت ادراک مرتبۂ حواس وقیاس سی برتر ہے اور

ساحت عزت معرفتش از تردد افہام و تعرض اوہام
خالی نہایت عقول را در بدایت معرفت او جز تحیر
و تلاشی دلیلے نہ و بصیرت صاحب نظران را در
اشعۂ انوار عظمت او جز تعامی و تقاصی سبیلے نہ زیرا کہ
ازین حیثیت اطلاقیہ وے بحجاب عزت محتجب است
و بردائے کبریا مختفی ہیچ نسبت نیست میان او و
میان ماسوای او پس شروع از طریق معرفت او
ازین وجہ اضاعت بضاعت وقت است چنانکہ
گذشت و طلب آنچہ ممکن نیست و ظفر بتحصیل او
محال است مگر بوجہ اجمال بداند کہ وراء آنچہ متعین
شدہ است امریست کہ ظہور ہر تعین بدوست و او
فی حد ذاتہ از تعین مبرا است حافظ میفرماید ؎
عنقا شکار کس نشود دام باز چین ÷ کانجا ہمیشہ باد
بدست است دام را ÷ عنقا اشارہ است بمرتبۂ
احدیت **سوال** اگر گوئی کہ تفکر در ذات محال است
پس نہی من وجہ چیست **جواب** نہی من وجہ
پندار ذات است و فکر دران مولوی می فرماید ؎
آنکہ در ذاتش تفکر کردنیست ÷ در حقیقت آن
نظر در ذات نیست ÷ ہست آن پندار او زیرا کہ راہ
صد ہزاران پردہ آمد تا الہ ÷ پس ظفر بتحصیل او نیست
مگر بنوع اجمالی و تعینی و ظہور ہر تعین بدوست و او

ساحت عزت معرفت سمجھ کے تردد اور وہم کے تعرض
سے خالی عقول انتہائی کو اوسکی ابتدائے معرفت مین
سوائے تحیر اور تلاش کے کوئی دلیل نہین اور بصیرت
صاحبان نظر کو اوس کے انوار عظمت کی شعاعون مین
نابینا اور عاجز ہوجانے کے سوا کوئی راستہ نہین کیونکہ حیثیت
اطلاق وہ حجاب عظمت مین محتجب اور ردائے کبریائی مین
پوشیدہ ہی اوسکے اور ماسوا کے درمیان مین کوئی نسبت نہین
پس اطلاقی حیثیت سی اسکے حصول معرفت کی ابتدا کرنا
تضیع اوقات اور ناممکن چیز کی طلب ہے اور حصول محال ہی مگر
بروجہ اجمال جانے کہ تعین کے علاوہ ایک امر ہی جس سے
ہر تعین کا ظہور ہی اور وہ بذاتہ تعین سی مبرا ہی حافظ کہتے
ہین کہ ؎ عنقا کا کسی سی شکار نہین ہوسکتا جال
سمیٹ لینا چاہیے کیونکہ وہان بجز ہوا کے جال کو کچھ
حاصل نہین عنقا سے مرتبۂ احدیت کی طرف اشارہ ہے
سوال اگر یہ کہین کہ تفکر ذات مین محال ہے پس
من وجہ ممانعت کیون ہے **جواب** ممانعت من وجہ
ذات کے معلوم کرنے اور اوس مین فکر کرنے سے ہے
مولانا روم فرماتے ہین ؎ جو شخص اوسکی ذات مین تفکر کرتا ہی
تو درحقیقت اوسکی ذات کیطرف نظر نہین ہی وہ اوسکا پندار ہے
اسلیے کہ اس راہ مین ہزارون حجابات حق تک ہین لہذا بلا کشود تعین
کی اوسکا حصول نہین ہوسکتا اور ظہور ہر تعین اوسکی ذات سی ہے اور وہ

فی حد ذاتہ از تعین معرا و از جمیع موجودات علمی
و عینی مبرا و ادراک او سبحانہ باعتبار تعینات نور و
تنوعات ظہور است در مراتب تنزلات و مجالی
مکونات و این ادراک بر دو گونہ است اول ادراک
بسیط وھو عبارۃ عن ادراک الوجود الحق
مع الذھول عن الادراک و ثانی مرکب وھو
عبارۃ عن ادراک الوجود الحق مع الشعور
بھذا الادراک و ان المدرک ھو الحق و در ظہور
وجود حق بحسب ادراک بسیط خفائے نیست زیرا کہ ہر چہ
ادراک کنی اول ہستی او مدرک شود اگرچہ از ادراک
این ادراک خفائے باشد از غایت ظہور مخفی ماند
چنانکہ ادراک الوان و اشکال بواسطہ ادراک
ضیائی است کہ آنہا محیط است باوجود این بینندہ
در ادراک آنہا از ادراک ضیا غافل میشود و تعینیت
ضیا معلوم گردد کہ ورائے آن امرے دیگر مدرک
بودہ است کہ ضیا است ہمچنین نور ہستی حق کہ محیط است
بہ ضیا و الوان و اشکال و بہ بینندہ و بجمیع موجودات
ذہنی و خارجی قیوم ہمہ است و ادراک شئے بے
ادراک او محال است اگرچہ از ادراک او ہمہ غافل
باشند و آن غفلت بسبب دوام ظہور و ادراک اوست
اگر ضیاء این نور غائب شود ظاہر گردد کہ در وقت

اپنی ذات مین تعین سے معرا اور کل موجودات عینی
و علمی سے مبرا ہے اور اوس کی ذات کا ادراک باعتبار
اوس کے تعینات نور اور اقسام ظہور کے مراتب تنزلات
اور مجالی مخلوقات مین ہے اور یہ ادراک دو قسم پر ہے
اول ادراک بسیط اور وہ مراد ہے ادراک وجود حق سے
بغفلت ادراک دوسرا ادراک مرکب اور وہ مراد ہے ادراک
وجود حق سے مع شعور اس ادراک کے نیز اسکے کہ مدرک
حق ہے اور ظہور وجود حق مین ادراک بسیط کے موافق
کوئی خفا نہین اس لیے کہ جس چیز کو ادراک کروگے اولاً
اوس کی ہستی مدرک ہوگی اگرچہ اس ادراک کے ادراک
سے کوئی خفا ہو اور انتہائے ظہور سے مخفی رہے جیسا کہ
الوان اور اشکال کا ادراک روشنی کے ادراک سے
ہے جو اون کو محیط ہے پھر بھی دیکھنے والا اون کے ادراک
مین ضیا کے ادراک سے غافل ہوجاتا ہے اور ضیا کا
تعین ہونا معلوم ہوجاتا ہے کہ علاوہ اوس کے کوئی دوسرا
امر مدرک ہوا ہے جو ضیا ہے اسی طرح نور ہستی حق ہے
جو ضیا اور الوان اور اشکال اور دیکھنے والے اور تمام موجودات
ذہنی اور خارجی کو محیط اور سب کا قیوم ہے کسی چیز کا
ادراک بغیر اوسکے ادراک کے محال ہی اگرچہ اوسکے ادراک
سے سب غافل ہون اور وہ غفلت بسبب دوام ظہور و ادراک
کے ہے اگر اس نور کی ضیا غائب ہوجائے تو یہ ظاہر ہوگا کہ

ادراک موجودات امرے دیگر نیز مدرک بوده است
که آن نور وجود حق است واما ادراک مرکب محل
فکر و خفا و صواب و خطا است و حکم ایمان و کفر
باوست و تفاصیل معرفت میان ارباب معرفت
بتفاوت مراتب اوست و اشاره به آن است قول
صدیق اکبر که العجز عن درك الادراك ادراك
اللهم وفقنا لهذا الادراك واشغلنا بك
عمن سواك **فائدہ جلیلہ** پوشیده نماند که چیزیکه
شناختن آن متعذر باشد از دو سبب باشد یکی آن که
آن چیز پوشیده باشد و روشن نبود دیگر آن که
بغایت روشن بود و چشم طاقت آن نیارد و ازین
سبب بود که خفاش در روز نه بیند و به شب بیند نه
از انکه چیزہاے شب ظاہر است لیکن بروز سخت
ظاہر است و چشم او ضعیف پس دشواری معرفت
حق از روشنی اوست که بس ظاہر است و دلہا طاقت
دریافت آن نیارند و روشنی ظهور حق با آن شناسی
که قیاس کنی اگر خطے نوشته بینی یا جامہ دوختہ
ہیچ چیز نزد تو روشن تر از قدرت و علم و حیات و
ارادت کاتب و درزی نباشد که این فعل وی
این صفات را از باطن او چنان روشن گرداند که
علم ضروری حاصل آید اگر خدای تعالی در ہمہ عالم

ادراک موجودات کے وقت کوئی اور امر بھی مدرک ہوا ہے
کہ جو نور وجود حق ہے لیکن ادراک مرکب محل فکر و خفا
و صواب و خطا کا ہے اور کفر اور ایمان کا حکم اوسی پر ہے
اور معرفت کی تفصیل ارباب معرفت کے نزدیک اوسکے
فرق مراتب سے ہے اور حضرت صدیق اکبر کے قول سے
کہ ادراک کے ادراک سے عجز ادراک ہے اسی کی طرف
اشارہ ہے یا اللہ ہم کو اس ادراک کی توفیق دے اور
اپنے غیر سے ہٹا کر اپنی طرف مشغول کرلے **فائدہ جلیلہ**
واضح ہو کہ جس چیز کا پہچاننا دشوار ہوتا ہے وہ دو وجہ سے
ایک یہ کہ وہ چیز پوشیدہ ہو ظاہر نہو دوسری یہ کہ نہایت
ظاہر ہو آنکھ اوس کے دیکھنے کی تاب نہ لاسکے اسی لیے
چمگادڑ دن مین نہین دیکھ سکتا رات مین دیکھتا ہے
نہ اس لیے کہ رات مین چیزین ظاہر ہوتی ہین بلکہ اس
لیے کہ دن مین زائد ظاہر ہوتی ہین اور اوس کی آنکھ
ضعیف ہوتی ہے تو معرفت حق کی دشواری اس لیے
ہے کہ وہ ظاہر ہے اور قلوب اوس کی دریافت کی طاقت
نہین رکھتے اور روشنی ظهور حق کی مثال یون سمجھ سکتے
ہو کہ اگر کوئی لکھا ہوا کاغذ یا سلا ہوا کپڑا دیکھو تو کوئی چیز تمھارے
نزدیک قدرت و علم و حیات و ارادہ کاتب اور درزی سے زیادہ واضح
نہو کیونکہ اوسکے اس فعل نے ان صفات کو اوسکی باطن سے ایسا ظاہر
کیا کہ جس سے علم ضروری حاصل ہوا اگر خداوند تعالی تمام عالم مین

ایک مرغ بیش نیافریدے یا یک نبات بیش نیافریدے
ہرکہ دران نگریستے اورا کمال علم و قدرت و جلال
و عظمت صانع آن ضروری شدے کہ دلالت این
ازدلالت خط بر کاتب ظاہرتر است ولیکن ہرچہ
موجود است از آسمان و زمین و غیرہا بلکہ ہرچہ
آفریدہ است در وہم و خیال آید ہمہ یک صفت است
کہ گواہی میدہند بر جلال صانع و از بسیاری دلیل
و روشنی پوشیدہ شدہ است چہ کہ اگر بعضے فعل وے
بودے و بعضے نہ آنگاہ ظاہر بودے چون ہمہ یک
صفت شد پوشیدہ شد و مثال این چنان است
کہ ہیچ چیز روشن تر از نور آفتاب نیست کہ ہمہ چیزہا
بآن ظاہر شوند ولیکن اگر آفتاب بشب غایب
نہ شدے یا بسبب سایہ محجوب نہ گشتے ہیچ کس
ندانستے کہ برروی زمین مثلاً نوری ہست کہ جز
سفیدی و سیاہی و رنگہا ندیدندے وگفتندے
بیش ازین نیست پس این کہ بدانستند کہ نور چیزے
ہست بیرون از الوان کہ الوان بآن پیدا شوند
ازان بود کہ بشب الوان پوشیدہ شوند و در سایہ
پوشیدہ تر ازان کہ در آفتاب پس از ضد وی آن را
بشناختند ہمچنین اگر آفریدگار را غیبت و عدم
ممکن بودے آسمان و زمین برہم افتادے و ناچیز

صرف ایک چڑیا یا ایک درخت پیدا کرتا تو جو شخص اوس کو
دیکھتا اوس کو کمال علم و قدرت و جلال و عظمت صانع
ضرور ماننا پڑتی جس کی دلیل خط کا کاتب کی دلیل سی
زیادہ ظاہر ہے لیکن موجودات مین آسمان و زمین وغیرہ
بلکہ تمام مخلوقات وہمی و خیالی سب ایک صفت ہی جو صانع
کی بزرگی پر گواہ ہین مگر دلائل کی کثرت و وضاحت
سے پوشیدہ ہوگیا ہے کیونکہ اگر اوس کے بعض افعال
ہوتے اور بعض نہ ہوتے اوس وقت ظاہر ہوتا جب
سب ایک طرح کے ہوئے پوشیدہ ہوگیا جس کی مثال
یہ ہے کہ کوئی چیز آفتاب کی روشنی سے زیادہ روشن
نہین کہ اوس سے سب چیزین ظاہر ہوتی ہین لیکن
اگر آفتاب رات مین غائب نہ ہوتا یا بدلی مین چھپ
نہ جاتا تو کسی کو معلوم نہ ہوتا کہ زمین پر کوئی روشنی
بھی ہے سیاہی اور سفیدی اور دوسرے رنگون
کے سوا روشنی کا ادراک بھی نہین ہوتا اور کہتے کہ
اس سے زیادہ کچھ نہین ہے پس یہ جو جانا کہ نور
رنگون سے علاوہ ایک چیز ہے جس سے رنگ پیدا
ہوتے ہین اس لیے جانا کہ رات مین رنگ پوشیدہ
ہوجاتے ہین اور سایہ مین دھوپ سے زیادہ پوشیدہ تو
یہ نور اپنی ضد سے پہچانا گیا اسی طرح اگر خدا کا غائب
اور معدوم ہونا ممکن ہوتا تو آسمان و زمین دلالت ہی

شدے آگاہ او را بضرورت بشناختندے لیکن
چون ہمہ چیزہا یک صفت است در شہادت و این
شہادت بر دوام است پس روشن است و از
روشنی پوشیدہ شدہ است و دیگر آن کہ در کودکی
این در چشم قرار گرفتہ است در وقتی کہ عقل آن نبود
است کہ شہادت وے بداند چون خوی کرد و الفت
گرفت بعد از آن از شہادت آگاہی نیابد مگر حیوانے
غریب یا نباتے غریب بیند آگاہ بی اختیار سبحان اللہ
از زبان وے بجہد کہ شہادت آن آگاہی بدل
دہد پس ہر کرا چشم ضعیف نیست ہر چہ بیند از صنع
او بیند نہ آن چیز را چہ آسمان و زمین از ان روی
بیند کہ صنع اوست چنانکہ کسے خط بیند نہ از ان روی
کہ جزو کاغذ است کہ این چنین کسے بیند کہ خط
نداند بلکہ از ان روے کہ خط منظوم است تا در ین
کاتب را می بیند چنانکہ در تصنیف مصنف را بیند
نہ خط را و چون چنین شد در ہر چہ نگرد خداے را
بیند کہ ہیچ چیز نیست کہ نہ صنع اوست اگر خواہی کہ در
چیزے نگری نہ از وست و نہ وی ست نتوانی و ہمہ
بزبان فصیح کہ آن را زبان حال گویند گواہی می دہند
بہ کمال قدرت و جلال عظمت او و از ین روشن تر
در عالم چیزے نیست لیکن عجز خلق از ین معرفت از

کچھ نہ دیتا اوس وقت اوسے ضرور تا پہچانتے لیکن
جب سب چیزین ایک ہی طرح سے ظاہر ہین اور یہ ظہور
ہمیشہ سے ہے تو روشن ہے اور بوجہ روشنی پوشیدہ ہو گیا
ہے اور دوسرے یہ کہ آدمی لڑکپن مین یہ باتین آنکھ سے
دیکھتا ہے اوس وقت اوس کو عقل نہین ہوتی کہ اوس کے
ظہور کو جانے اور مانوس ہو جانے پر بھی اس سے آگاہ
نہین ہوتا مگر جب کوئی عجیب و غریب جانور یا درخت دیکھتا
اوس وقت بے اختیار اوس کی زبان سی سبحان اللہ نکل جاتا
ہے جو دل کی آگاہی کی خبر دیتا ہے تو جس شخص کی آنکھ
ضعیف نہین وہ ہر چیز کو اوسکی صنعت کی حیثیت سے
دیکھیگا نہ اوس چیز کو کیونکہ وہ آسمان اور زمین کو اوس کی
صنعت کی حیثیت سی دیکھتا ہے جیسے کوئی شخص خط کو جزو
کاغذ ہونے کی حیثیت سی نہین دیکھتا کیونکہ اس طرح وہ دیکھتا
ہے کہ جو خط کو نہین جانتا بلکہ اس طریقے سے دیکھتا ہے کہ
خط منظوم ہی یہان تک کہ کاتب کے اوصاف کو دیکھتا ہے
جیسے تصنیف سی مصنف کو دیکھتا ہے نہ خط کو اور جب ایسا
ہو گیا تو جو کچھ دیکھیگا اوس مین خدا کو دیکھیگا کیونکہ کوئی
چیز ایسی نہین جو اوسکی بنائی ہوئی نہ ہو اگر تم کوئی چیز
ایسی دیکھنا چاہو جو نہ وہ ہو نہ اوس سی ہو تو یہ ناممکن ہے سب
بزبان فصیح اوسکی جلال عظمت و کمال قدرت پر گواہی دیتے ہین اور اوس سے
زیادہ روشن عالم مین کوئی چیز نہین لیکن خلق کا عجز اس معرفت سے

ازضعف ایشان است انتہی کذا فی الکیمیا	بوجہ اون کے ضعف کی انتہی کہ سطرح کیمیای سعادت مین ہے

قولہ وان ذلک الوجود محیط بجمیع الموجودات کاحاطۃ الملزوم باللوازم والموصوف بالصفۃ لا کاحاطۃ الظرف بالمظروف او الکل بالجزء تعالی عن ذلک علوا کبیرا

اقول وجود مطلق محیط وساریست بجمیع موجودات مثل احاطۂ ملزوم بہ لوازم وموصوف بہ صفت نہ مثل احاطۂ ظرف بہ مظروفیت یا کل با جزو برتراست ذات وی ازین عالیست و بزرگ وازین تلطخ ذات لازم نمی آید بسبب غایت لطافت وے مثل افتادن نور بصر بر شمس وعدم تلطخ آن از وے چرا کہ تلطخ در فرمان جسم مع الجسم می شود وموحد وجود ساذج کہ بمعنی ذات است بغیر اقتران بماہیت بلکہ ماہیت امکانیہ خود اگر منفصل شود از خودی قرین حضرت وجوب بحت گردد فلیس لنا الا الاتحاد **سوال** ہرچند تحول وتغیر نباشد اما صوفیہ باتحاد ظاہر با مظہر در ظہور قائل اند وہمچنین باحاطہ ومعیت ذاتی پس تلطخ وتلوث لازم آید **جواب** گویم ہرگاہ ظاہر را در ذات وصفات حقیقیہ تبدل وتغیر راہ نیابد بسبب ظہور در مظاہر چنانکہ گفتم پس ہیچ محال لازم نیاید آیا نمی بینی در آئینہ کہ صور قاذورات درو دیدہ می شوند وہیچ تلطخ وتلوث لازم نہ آید تاآنکہ توان گفت کہ آئینہ با صور در ظہور متحد است و در ذات

مین کہتا ہون کہ وجود مطلق کل موجودات مین محیط وساری ہے مثل احاطہ ملزوم کی لوازم سی اور موصوف کی صفت سے نہ مثل احاطہ ظرف کے مظروف یا کل کی جزء کے لیے ذات حق اس سی بزرگ ہی اور اس سی آمیزش ذات بسبب اوسکی انتہائے لطافت کی لازم نہین آتی جیسے آنکھ کی روشنی کا آفتاب پر پڑنا اور اوس سی اوسکی عدم آمیزش کیونکہ آمیزش بحکم جسم جسم کی ساتھ ہوتی ہی اور موحد وجود ساذج ہی یعنی ذات بغیر کسی ماہیت سی اقتران کی بلکہ ماہیت امکانیہ خود اگر خودی سے علیحدہ ہو جائے تو حضرت وجوبیت کی قریب ہو جائے پس ہمارے لیے اتحاد نہین ہی **سوال** اگرچہ تبدل وتغیر نہین ہوتا لیکن صوفیہ ظاہر کی اتحاد کی مظاہر کے ساتھ ظہور مین قائل ہین اور اسی طرح احاطہ اور معیت ذاتی کی بھی قائل ہین پس اس سے تو آمیزش لازم آتی ہی **جواب** مین کہونگا کہ جب ظاہر ذات وصفات حقیقیہ مین بسبب مظاہر مین ظہور کی جو مین بیان کر چکا ہون تغیر وتبدل پیدا نہین ہوتا تو کوئی محال بھی لازم نہ آویگا دیکھو آئینہ مین صور قاذورات دیکھی جاتی ہین مگر اوس سی کوئی آمیزش اوس مین لازم نہین آتی یہانتک کہ کہہ سکین کہ آئینہ صورتون کی ساتھ ظہور مین متحد ہی اور اسکی ذات

وصفات حقیقیه وی هیچ تغیر و تبدل را نه یافته
زیراکه آئینه را از نمایندگی صورت جز نسبت نمایندگی
نمی افزاید و به زوال صورت مرئی نسبت نمایندگی
زائل نمی شود و شک نیست که از تغیر و تبدل نسبت
هیچ تغیرے و نقصے بوے لاحق نشود ایضاً تلطخ
و تلوث از خواص اجسام کثیفه است فما لیس بجسم
فلیس من شانه ان یتلطخ و یتلوث بلکه
بعضے اجسام لطیفه نیز متلطخ نمیشوند چنانکه نسمه و روح
حیوانی که ترکیب وے از لطائف عناصر است
و جسم لطیف است هر کس بوجدان میداند که ساریست
در بدن مثل سریان آب در گل و هرگز باختلاط
بدنی به چیزیکه در امعا است ملوث نمی شود والا
لازم آید که همه غیر طاهر باشند پس هرگاه که جسم لطیف
با وجود ملابست متلوث نمی شود فما ظنک بالعلی
شواهق المجردات و معنی سریان وجود او در مراتب
آن است که همان حضرت وجود است که در جمیع
مراتب هویدا است در مرتبه علویه و الوهیت متحقق
و موجود است و در مرتبه سفلیه امکانیه ظهور نور او است
و پرتو کمالات او و در رنگ ظهور شخص در آبگینهای متعدد
و این ظهور را بسته وهم و خیال است نمی بینی که
قوام ذرات به نور آفتاب است که درین مراتب هویدا است

وصفات حقیقیہ مین کوئی تغیر و تبدل نہین پایا جاتا اس لیے
کہ صورت دکھلانے کی نسبت کے سوا آئینہ مین کچھ زیادتی
نہین ہوتی اور شخصی صورت زائل ہو جانے پر دکھلاو کی نسبت
زائل نہین ہوتی اور کوئی شک نہین کہ نسبت کے تغیر و
تبدل سی کوئی تغیر اور نقص اوسمین لاحق نہین ہوتا اور آمیزش
اور آلایش اجسام کثیفہ کی خواص سی ہے پس جو چیز جسم نہین
ہی اوس کی شان یہ نہین ہوسکتی کہ آلودہ اور ملی ہوئی ہو
بلکہ بعض اجسام لطیفہ مین بھی آمیزش نہین ہوتی جیسے روح
انسانی و روح حیوانی جو لطیف عنصرون سی مرکب ہی اور
جسم لطیف ہے ہر شخص اپنے وجدان سی جانتا ہی کہ بدن
مین ایسی ساری ہے جیسے پانی مٹی مین اور ہرگز بوجہ اختلاط
بدن اون چیزون سی جو امعا یعنی آنتون مین ہین آلودہ
نہین ہوتی ورنہ لازم آوی کہ سب ناپاک ہون تو جب جسم
لطیف باوجود آمیزش آلودہ نہین ہوتا تو مجردات اعلی
کا کیا کہنا اور مراتب مین اوس کے سریان وجود کے یہ
معنے ہین کہ وہی حضرت وجود ہے جو کل مراتب مین ظاہر
ہے وہ مرتبہ علویہ اور الوہیت مین متحقق اور موجود ہی اور
مرتبہ سفلیہ امکانیہ مین اوس کے نور کا ظہور اور کمالات کا
پرتو جیسے شخصی ظہور متعدد آئینون مین اور یہ ظہور
وہم اور خیال کی کارستانی ہے دیکھو کہ ذرات کا قیام
آفتاب کے نور سے ہے جو ان مراتب مین ظاہر ہے

شبا نگاه اثرے ازان بدید نیست اگر دست فراز
کنی ہیچ نیابی درین صورت راست آمد کہ ہمان
آفتاب است کہ درین مراتب نمایان است و
مع ذالک نمیتوان گفت کہ ذرات عین خورشید اند
کہ موہوم را با موجود کدام نسبت وظل و عرض را با
جوہر و اصل چہ دعوی ہمسری۔

رات مین اوس کا کوئی اثر اونمین ظاہر نہین ہوتا اگر ہاتھ
پھیلاؤ تو بھی کچھ نہ ملیگا اس صورت مین یہ ثابت ہوا کہ
وہی آفتاب ہے جو ان مراتب مین ظاہر ہے پھر بھی
ذرات کو عین آفتاب نہین کہہ سکتے اس لیے موہوم کو
موجود سے کیا نسبت اور ظل و عرض کو جوہر اور اصل سے
ہمسری کا کیا دعوے۔

قوله وان ذلك الوجود كما انه باعتبار محض اطلاقه سارٍ في ذوات جميع الموجودات
بحيث يكون ذلك الوجود في تلك الذوات عين تلك الذوات كما كانت تلك الذوات
قبل الظهور في ذلك الوجود عين ذلك الوجود كذلك الصفات الكاملة لذلك الوجود
باعتبار كليتها واطلاقها سارٍ في جميع صفات الموجودات بحيث تكون تلك الصفات الكاملة
في ضمن صفات الموجودات عين صفات الموجودات كما كانت صفات الموجودات قبل الظهور في
تلك الصفات الكاملة عين تلك الصفات الكاملة

اقول وجود بحت چنانکہ باعتبار محضیت و اطلاق
خود ساری است در جمیع موجودات بطوریکہ ہمان
وجود در ممکنات عین آن ذوات است چنانکہ
آن ذوات قبل ظہور در وجود بودند عین وجود ہمین
طور صفات کاملہ وی برائے آن وجود باعتبار کلیت
و اطلاق خود کہ در جمیع صفات موجودات ساری ست
بطوریکہ ہمان صفات کاملہ در ضمن صفات موجودات
عین صفات موجودات اند ہمچنانکہ صفات موجودات
قبل ظہور درین صفات کاملہ عین این صفات کاملہ

مین کہتا ہون کہ وجود بحت جس طرح باعتبار اپنی محضیت
اور اطلاق کے تمام موجودات مین ساری ہے اس طرح
کہ وہی وجود ممکنات مین اون کا عین ہے جس طرح
وہ ذاتین قبل وجود مین ظہور کے اوس کی عین تھین
اسی طرح اوس کی صفات کاملہ بھی اوس وجود کے لیے
باعتبار اپنی کلیت اور اطلاق کے جو کل صفات موجودات
مین ساری ہے اوس طریقے پر کہ وہی صفات کاملہ ضمن
صفات موجودات مین عین صفات موجودات مین اسی
طرح صفات موجودات قبل ظہور ان صفات کاملہ مین اونکے عین

بوند چرا کہ مقرر شدہ است کہ صور ممکنہ مظاہر اسماء
وصفات حق اند پس از انہا جدا گی می توانند شد
غرضکہ ذات وصفات ہر دو با ذوات و صفات
عالم متحد اند چہ کہ ذات از صفات منفک نیست
پس جواہر عالم مظہر ذات بحت قرار دادہ شوند و
اعراض آن مظاہر صفات وے ورنہ عدم محض
باشند مثلاً صفت علم در ضمن علم عالم بجزئیات
عین علم بجزئیات است۔ و در کلیات عین آن
و در علم فعلی وانفعالی عین آن و در علم ذوقی و
وجدانی عین آن تا غایتے کہ در ضمن علم موجوداتے
کہ بحسب عرف ایشان را عالم می دانند عین علم
است کہ لاحق حال ایشان است وعلیٰ ہذا
سائر الصفات والکمالات۔ جامی فرماید ؎ اے
ذات تو در ذوات اعیان ساری + اوصاف تو
در صفات شان متواری + وصف تو چہ ذات
مطلق ست امانیست + در ضمن مظاہر از تقید عاری
کاتب الحروف گوید کہ وجود حقیقی ای ہو ہو و اعیان
ثابتہ ظاہر نیند و نخواہند شد سرمدا ازلا و ابدا پس
بطون صفت ذاتیہ ہر دو است و جز این نیست کہ
ظاہر یا احکام اعیانند و آثار آن و یا اسماء و صفات
و شیون و تجلیات وجود و یا وجود متعین بحسب

تھے۔ کیونکہ یہ بات ثابت ہے کہ صور ممکنہ حق کی مظاہر
اسماء وصفات ہین تو اون سے کب علیحدہ ہوسکتی ہین
غرضکہ ذات اور صفات دونون ذوات اور صفات
عالم سے متحد ہین کیونکہ ذات صفات سے علیحدہ نہین ہے
لہذا جواہر عالم ذات بحت کے مظہر قرار دیئے جائین اور
اوس کے اعراض اوس کے صفات کے مظاہر ورنہ عدم
محض ہوجائینگے مثلاً صفت علم ضمن علم عالم بجزئیات
مین عین علم بجزئیات ہے اور کلیات مین اوس کا عین
اور علم فعلی اور انفعالی مین اوس کا عین اور علم ذوقی اور
وجدانی مین اوسکا عین یہان تک کہ ضمن علم اون
موجودات مین جنھین عرف مین عالم کہتے ہین عین علم
ہین کہ اون کے لاحق حال ہین اسی طرح باقی صفات
اور کمالات ہین جامی فرماتے ہین ؎ کہ تیری ذات
اعیان کی ذاتون مین ساری ہے + اور تیرے
اوصاف اون کے صفات مین پوشیدہ تیری ذات کا
وصف اطلاق ہے مگر ضمن مظاہر مین تقید سے عاری نہین ہے
کاتب الحروف کہتا ہے کہ وجود حقیقی یعنی ذات اور
اعیان ثابتہ نہ ظاہر ہین اور نہ کبھی ازل سے ابد تک
ظاہر ہونگے پس بطون دونون کی صفت ذاتی ہے
ظاہر جو کچھ ہے وہ اعیان کے احکام و آثار ہین یا اسماء
وصفات۔ وشیون وتجلیات وجود یا وجود متعین

تلک الامور حیه که وجود حقیقی واحد است بوحدت
حقیقیه وظهور صرف احکام یا اسماء وصفات ست را
زیرا که اگر وجود را مرآة فرض کنی پس ظهور دران احکام
وآثار اعیان ثابته راست واگر اعیان را مرآة اعتبار
کنی پس ظاهر دران شیون واسماء وصفات و
تجلیات وجود اند یا وجود متعین بالاسماء والصفات
والتجلیات این ست وجدان قلندران دیگر محتاج
تعلیم است از عبارت در فهم آمدن مشکل اگر گوئی که
چون وجوب ساری بود در جمیع ممکنات لازم می آید
که جمیع ممکنات واجب الوجود بوند اذ المقید عین
المطلق وحالانکه چنین نیست گویم از وجوب شئ
لازم نیست که لوازم آن نیز واجب باشند نمی بینی که
کلیت حقیقت انسانیه مستدعی کلیت حصص جزئیه
نیست مع انها عینها چرا که حمل مطلق بر جزئیاتش
صحیح ست ومع ذلک صحیح نیست که جزئی کلی بود لامحاله
آثار اطلاق مغایر آثار تقید باشند وایضاً وجود را
حیثیات اند پس وجود بحیثیت سریان در حقایق
ممکنات متصف بوجوب نیست که آن وصف

ان امور کے موافق کیونکہ وجود حقیقی بوحدت حقیقیہ
ایک ہے اور ظہور صرف احکام یا اسماء وصفات کا ہے
اس لیے کہ اگر وجود کو آئینہ کی طرح فرض کرو تو اوس مین
احکام اور آثار اعیان ثابتہ کا ظہور ہی اور اگر اعیان کو آئینہ
اعتبار کرو تو اوس مین شیون اور اسماء وصفات وتجلیات
وجود ظاہر ہین یا وجود متعین بہ اسماء وصفات وتجلیات
یہ قلندرون کا وجدان ہے اس کے علاوہ اور محتاج
تعلیم ہے عبارت سے سمجھ مین آنا مشکل ہی اگر یہ کہو کہ واجب
کے تمام ممکنات مین ساری ہونے سے یہ لازم آتا ہے
کہ تمام ممکنات واجب الوجود ہون اس لیے کہ مقید عین
مطلق ہے حالانکہ ایسا نہین تو مین کہونگا کہ وجوب
شے سے یہ لازم نہین آتا کہ اوس کے لوازم بھی واجب
ہون دیکھو کہ کلیت حقیقت انسانیہ مستلزم کلیت حصص جزئیہ
نہین حالانکہ وہ اوس کے عین ہین کیونکہ حمل مطلق
اوس کے جزئیات پر صحیح ہے پھر بھی یہ صحیح نہین کہ جزئی
کلی ہو لامحالہ آثار اطلاق آثار تقید کے غیر ہونگے اور وجود
کی مختلف حیثیتین ہین پس وجود بحیثیت حقائق ممکنات
مین ساری ہونے کے وجوب سے متصف نہین کہ وہ

تجرد است دون التلبس فالوجود من حیث

تجرد کا وصف ہے نہ تلبس کا پس وجود بحیثیت واجب

انه واجب لا یکون ممکنا ومن حیث انه ممکن
لا یکون واجبا وبهر حیثیت حکمی است مغایر

ہونے کے ممکن نہ ہوگا اور بحیثیت ممکن ہونے
کے واجب نہ ہوگا اور ہر حیثیت کا حکم دوسری

حکم حیثیت اُخری جہ کہ احکام منسوبہ الی الوجود بنظر
حیثیات مختلفہ اند ورنہ نسبت احکام سوی وجود
نمی توانست شد بہر اطلاق وجود از ہر نسبت حتی
عن نسبۃ الاطلاق ایضاً و اطلاق دو اند
اطلاقیکہ معرا از نسب است کلہا من الفعل
والانفعال والوجوب والامکان اطلاقیکہ
معرا از جمیع نقائص امکانیہ است من التعینات
الجسمانیۃ والمثالیۃ والروحیۃ و اول ذات
فقط و ثانی ذات مع الاسماء و ہمچنین وجوب نیز
دو اند یکے ذات صرف کہ دران تعین و تقید اصلا
نیست دوم ذاتے کہ ماخوذ است مع اسماء و صفات
پس واجب حقیقی اول آن عین اطلاق است بالمعنی
الاول والثانی عین الثانی ولا منافاۃ
بین الاطلاق المتصف بالخلق والاتحاد
اگر بہ سبی کہ سریان نسبتی است کہ مقتضی ساری و
مسری فیہ است و ساری ازلی است پس مسری فیہ
نیز باشد کہ ازلی بود و عوالم کل سیما نشاۃ دنیاویہ
ازلی ست و نہ ابدی گویم واجب تعالی زمانی
نیست چراکہ زمان بر مذہب حکما حرکت فلک الافلاک
را گویند پس چنانکہ واجب زمانی نیست کذلک
اول العالم نیز زمانی نیست پس قبلیت و بعدیت

حیثیت کے حکم کے مغایر ہے کیونکہ احکام منسوب
بہ وجود بہ نظر حیثیات کے مختلف ہین ورنہ احکام کی
نسبت وجود کی طرف بوجہ وجود کے ہر نسبت سے
مطلق ہونے کے نہین ہوسکتی خواہ وہ نسبت اطلاق ہی
کیون نہو اور اطلاق دو ہین ایک وہ اطلاق جو تمام نسب
فعل اور انفعال اور وجوب اور امکان سے معرا ہے
اور دوسرا وہ اطلاق جو تمام نقائص امکانیہ تعینات
جسمانیہ و مثالیہ و روحیہ سے معرا ہے اور اول صرف
ذات اور دوسرا ذات مع الاسماء ہے اور اسی طرح وجوب
بھی دو ہین ایک ذات صرف جس مین تعین اور تقید
بالکل نہین دوسری وہ ذات جو اسماء و صفات کے
ساتھ ماخوذ ہی تو واجب حقیقی کا پہلا مرتبہ عین اطلاق ہے
بمعنی اول اور دوسرا دوسرے کا عین ہو اور کوئی مخالفت
اطلاق حقیقی اور اطلاق متصف بالخلق و الاتحاد مین
نہین اگر کہو کہ سریان ایک نسبت ہے جو ساری اور مسری فیہ
کو مقتضی ہے اور جب ساری ازلی ہے تو مسری فیہ کو
بھی ازلی ہونا چاہیے اور تمام عوالم خصوصاً نشاۃ دنیاویہ
نہ ازلی ہے نہ ابدی تو مین کہون گا کہ واجب تعالی
زمانی نہین کیونکہ زمانہ حکما کے مذہب پر فلک الافلاک
کی حرکت کو کہتے ہین تو جس طرح واجب زمانی نہین
اسی طرح اول عالم بھی زمانی نہین پس قبلیت اور بعدیت

در عالم و واجب اگر باشند زمانی خواهند بود پس لازم
می آید که واجب و عالم زمانی بوند و لیس الامر
کذالک البتة واجب و عالم هر دو موجود اند معًا اما
واجب علت عالم است و عالم معلول و له تقدم
پس آنچه متصور می شوند از کثرت در مراتب وجوب
امکان از شیون همه مندرج اند در حضرت ذات
پس او تعالی بالذات غنی از عالمین است و معنی
غنا آنکه جمیع نسبت و اعتبارات مشاهد او تعالی اند
درین مراتب فهو عین وجود الجمیع فی الخارج
مستغنی عن الزمان و بنظر ذات او وجود و عدم عالم
هر دو برابر اند چه عالم عبارت از شرح اسماء اوست در
ازل و عالم را در ازل مرتبهٔ وجودیه نیست چه که آن
مرتبهٔ ذات است بالذات فقد کان تعالی فی
مرتبة الذات ولا عالم هناك فان العالم
مسمی بهذه الاشیاء قال الشیخ فی الفص
الهودی وهو الاول اذا کان هو ولا هی
وهو الاخر اذا کان عینها عند ظهورها و
قال فی فصل اعتقاد اهل الاختصاص
ارتباط العالم بالله ارتباط ممکن بواجب و
مصنوع بصانع فلیس للعالم فی الازل مرتبة
وجودیة فانها مراتب الواجب بالذات

اگر عالم او واجب مین ہونگے تو زمانی ہونگے پس لازم آویگا
کہ واجب اور عالم دونون زمانی ہون اور یہ بات ہرگز
یہان نہین واجب اور عالم دونون ایک ساتھ موجود
ہین لیکن واجب عالم کی علت ہے اور عالم اوس کا
معلول اور علت کے لیے تقدم ہی تو اقسام کثرت شیون
جس قدر مراتب وجوب امکان مین متصور ہوتے ہین
سب حضرت ذات مین داخل ہین پس حق تعالی بالذات
اہل عالم سے غنی ہے غنا کے یہ معنی ہین کہ تمام نسب و
اعتبارات ان مراتب مین باری تعالے کے مشاہد ہین
تو وہ سب کے وجود کا خارجا عین ہے اور زمان سے
مستغنی اور بنظر اوس کی ذات کے عالم کا وجود اور عدم
دونون برابر ہی کیونکہ عالم سی مراد ازل مین اوس کے اسما
کی تفصیل ہی اور ازل مین عالم موجود نہین کیونکہ وہ ذاتی
مرتبہ ذاتی ہے پس اللہ تعالی مرتبہ ذات مین تھا
جہان عالم نہین ہی لہذا عالم انھین اسمار کا مسمی ہو شیخ اکبر
نے فص ہودی مین کہا کہ وہی اول ہے جبکہ وہ تھا
یہ نہ تھا اور وہی آخر ہے جبکہ اوس کا عین ہوا اوس کے
ظہور کے وقت او فصل اعتقاد اہل اختصاص مین ہے
کہ ارتباط عالم بحق ارتباط ممکن بواجب یا مصنوع
بصانع کی طرح ہے تو ازل مین عالم کے لیے کوئی
مرتبہ وجودیہ نہین کیونکہ وہ واجب بالذات کا مرتبہ ہے

فهو الله ولا شیٔ معه سواء کان العالم
موجودًا او معدومًا پس عالم در وجود عینی خود
محتاج به مؤثر است وچون چنین است پس قدیم
نبود الحاصل گو عالم بنظر صورت علمیه واجب از واجب
باشد لیکن چون متاثر است محتاج بود به مؤثر ولو
کان المؤثر موجودا کحرکة المفتاح المحتاج
الی حرکة الید پس رفع گردیدند شکوک و شبهات
مخالفین فافهم وچون عینیت ذات بحت و صفات
آن با ذوات وصفات عالم شنیدند اگر قدری از عینیت
صفات نیز شنوند هم خراشی به سمع نتواند رسید باید دانست
که اهل ملل متفق اند بران که واجب تعالی را صفات
ثبوتیه اند بعضی ازان آنند که افعال باری بران
موقوف اند و برخی غیر این اما حکما پس نفی کردند
صفات را و دو گروه شدند شرذمهٔ از متقدمین
فلاسفه در علم واجب می گویند که لا شعور له فی
صدور العالم عنه فافاضة الوجود وما
یتبعه لازم ذاتی له تعالی همچو لزوم ضوء بهر شمس
که آن را بدان شعور نیست و نه ازان او را انفکاک و
ندانستند که ازین اتصاف جهل لازم می آید در باری
تعالی الله عما یقول الظلمون علوا کبیرا طائفهٔ
از جانب ایشان عذر خواسته اند که اوشان اراده نفی

اور وہی حق ہے اور کوئی چیز اوس کے ساتھ نہین خواہ
عالم موجود ہو یا معدوم چونکہ عالم اپنے وجود عینی مین
مؤثر کا محتاج ہے لہذا قدیم نہین الغرض اگرچہ عالم بنظر
صورت علمیہ واجب ز واجب ہو لیکن متاثر ہونے سی مؤثر
کا محتاج ہوگا اگرچہ اوس کے ساتھ مؤثر موجود ہو جیسے
کنجی کی حرکت ہاتھ کی حرکت کی محتاج ہے پس شکوک و
شبہات مخالفین رفع ہوگئے لہذا سمجھو وجب ذات
بحت اور اوس کے صفات کے ذوات اور صفات
عالم سے عینیت سن لی اب اگر مطلق صفات کی
عینیت بھی سن لیجاے تو باعث سامعہ خراشی نہ ہوگی
جاننا چاہیے کہ اہل مذاہب اس امر پر متفق ہین کہ وجب تعالی
کے صفات ثبوتیہ ہین جن مین بعض ایسی ہین کہ جن پر
افعال باری تعالی موقوف ہین اور کچھ اس کے علاوہ
ہین مگر حکما صفات کی نفی کرتے ہین اور اونکے دو گروہ ہین
ایک گروہ متقدمین فلاسفہ کا ہے جو علم وجب کے متعلق یہ کہتا
ہے کہ عالم کے صدور مین باری تعالی کو شعور نہین ہے پس
افاضۂ وجود اور اوس کے توابع باریتعالی کے لیے لازم
ذاتی ہین جیسے ضوء آفتاب کے لیے لازم ہی جسکا شعور آفتاب
کو نہین اور نہ وہ اوس سی علحدہ ہی مگر وہ یہ نہین جانتے کہ اس
اتصاف سی حق کے لیے جہل لازم آتا ہی اور حق ظالمونکی اقوال سے بہت
برتر ہے کچھ لوگ اونکی طرف سی عذر خواہ ہین کہ اس سی اونکا مطلب

علم تفصیلی کردند که آن مستلزم تکثر در ذات است و
تمسک کرده اند نفی کنندگان بآنکه اگر حق چیزے را
داند هر آئینه ذات او نیز بداند چرا که او دانست خود
رامی داند و علم نسبت است میان اثنین و اثنینیت
نیست درو بوجه من الوجوه جوابش این که علم نسبت
نیست بل صفتی ست ذات نسبت پس ثابت
شد نزد هر دو طرف بهر نسبتی که میان او و معلوم و
عالم است و لو سلم انه نسبة پس تغیر اعتباری
طرفین کافی است و وارد می شود براین که لازم
می آید که واجب تعالی عالم نباشد بهذین
الاعتبارین لتقدمهما علی العلم وطائفه از
متاخرین و بسیاری از قدما گفته اند ما یترتب
علی المخلوق علی ثبوت صفة من الصفات
الزائدة علی الذات فهو یترتب علی ذاته
تعالی من غیر اعتبار صفته فذاته حی
علیم قادر مرید سمیع بصیر متکلم باعتبار
آثار الحیوة والعلم والقدرة وغیرها فالذات
وحدها باعتبار تعلقاتها المختلفة یقال
له حی علیم الخ ولیس هناك صفة اصلا
ولا یذهب علیك ان مذاق الانبیاء تشهد
بخلاف هذا فانهم یثبتون الصفات انتهی

علم تفصیلی کی نفی ہے کہ وہ ذات مین تکثر کو مستلزم ہی اور
نفی کرنے والون نے اس سے تمسک کیا ہی کہ اگر حق
کسی چیز کو جانے تو اپنی ذات کو بھی ضرور جانیگا کیونکہ وہ
اپنے علم کو جانتا ہے اور علم ایک نسبت ہے دو مین یعنی
عالم اور معلوم مین اور اوس مین کسی طرح دوئی نہین اوس کا
جواب یہ ہے کہ علم نسبت نہین ہے بلکہ صفت صاحب
نسبت ہے تو دونون طرف اوس نسبت سے جو اوس کے
اور معلوم اور عالم کے درمیان ہے ثابت ہوگی اور اگر
اوس کا نسبت ہونا مان لیا جائے تو طرفین کا تغیر اعتباری
کافی ہے اسپر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اس قول سے لازم
آتا ہے کہ واجب تعالی بوجہ ان دو اعتبارون کے علم پر مقدم
ہونیکے عالم نہو اور ایک گروہ متاخرین نیز اکثر متقدمین کا قول ہے
کہ جو چیز مخلوق پر صفات زائد علی الذات سے کسی صفت کی ثبوت پر
مترتب ہوتی ہی وہی ذات باریتعالی پر بغیر اوسکی صفت کے اعتبار
مترتب ہوتی ہی پس اوسکی ذات حی علیم قادر مرید سمیع بصیر متکلم
باعتبار آثار حیات وعلم وقدرت وغیرہ کے ہی تو ذات محض باعتبار
مختلف تعلقات کی حی وعلیم وغیرہ کہی جاتی
ہے اور یہان بالکل کوئی صفت نہین یہ
نہ سمجھنا چاہیے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کا
مذاق اس کے خلاف گواہی دیتا ہے
کیونکہ وہ صفات کو ثابت کرتے ہین - انتہی

پس شبہہ نیست دران کہ مفہوم ذات مغایر مفہوم
صفات است لہذا ہر کہ قائل غیریت صفات است
قائل بہ اعتبار مفہوم است وشک نیست کہ احدی ہم از
آخر منفک نیست وازینجاست کہ متکلم گویند کہ صفات
نہ عین اندو نہ غیر بالنظرین المذکورین پس ثابت
کرد ذات وصفت زائد بران حقیقت واین مذہب
جمہور اشاعرہ است غیر ابی الحسن اشعری فی بعض
الصفات وسائر اہل کشف وامام غزالی گویند کہ
جمیع صفات عین ذات اند وما قال علی المرتضے
کرم اللہ وجہہ کمال الاخلاص لہ تعالے
وفی روایۃ کمال التوحید نفی الصفات
عنہ یعنی جمیع الصفات عین الذات من
حیث الوجود ولیس ثمہ موجودات
متغائرۃ بالذات کصفاتنا وقوانا القائمۃ
بنا المختلفۃ من حیث الوجود والمفہوم
بالحقیقۃ بل صفاتہ شیون انتزاعیۃ
لذات الواجب الوجود لیس لکل وجود
علی حدۃ مغائر للذات بل ہی موجودات
بوجود الذات فہی عین الذات من
حیث الوجود ومغائرۃ لہا وبعضہا
لبعض من حیث المفہوم انتہی شیخ اکبر در

تو اس مین کوئی شبہہ نہین کہ مفہوم ذات مفہوم صفات
کے مغایر ہے اسی واسطے جو شخص اوس کی ذات سے
صفات کے غیر ہونے کا قائل ہے وہ باعتبار مفہوم کے
ہی اور اس مین شک نہین کہ ایک دوسری سے علیحدہ نہین
اسی لیے متکلمین کہتے ہین کہ صفات نہ عین ذات ہین نہ
غیر انہین دونون دلیلون سے اور صفت کو اوس حقیقت پر زائد
ثابت کیا ہی اور یہ مذہب تمام اشاعرہ کا ہی بجز ابو الحسن
اشعری کے بعض صفات مین اور تمام اہل کشف کا اور امام
غزالی کہتے ہین کہ کل صفات عین ذات ہین اور یہ جو امیر المومنین
علی مرتضی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ کمال اخلاص واجب تعالے
ور بروایتے کمال توحید اوس سے نفی صفات ہے یعنی
کل صفات بحیثیت وجود کے عین ذات ہین اور
یہان موجودات ذات سے متغایر نہین ہین۔
جیسے بحیثیت وجود مفہوم حقیقتا ہماری صفات
اور قوے ہم سے مختلف ہین بلکہ اوس کے
صفات اوس کی ذات کے شیون انتزاعیہ
ہین اور ہر ایک کا وجود علیحدہ ذات
کے مغایر نہین ہے بلکہ یہ بسبب وجود ذات
موجود ہین تو یہ بحیثیت وجود عین ذات اور
بحیثیت مفہوم بعض بعض سے مغایر ہین
انتہی شیخ اکبر قدس سرہ فتوحات مین

فتوحات گوید که بودن باری تعالی حی عالم قادر وکذا
سائر صفات این همه نسب و اضافات اند برای
او تعالی الا اعیان زائدة لما یؤدی الی
نعتها بالنقص اذ الکامل بالزائد ناقص
بالذات عن کماله بهذا الزاید و او تعالے
کامل است لذاته پس زائد بزیادت حقیقت بر
ذات محال است و بالنسب و الاضافات محال نے
واما قول القائل لاهی هو ولا هی اغیار له
پس این کلامیست در غایت بعد چه که این کلام
دلالت دارد بر اثبات زائد که آن غیر بلا شک است
الا انه انکر هذا الاطلاق لا غیر ثم یحکم
فی الحد بان قال الغیران هما اللذان
یجوز مفارقة احدهما عن الآخر زمانا او
مکانا او وجودا او عدما فنفی الغیریة بهذا
المعنی عن الصفات ولیس هذا الحد للغیرین
انتهی قال بعض العلماء الغیریة امتیاز شیٔ
عن آخر بحیث یقال و یشار الیه بالاثنینیة
انتهی کلامه الشریف و در شرح مواقف است که
ان صفات الحق اضافات و الاضافة کما
تطلق علی النسب المتکاثرة تطلق علی معروضها
امام غزالی گوید که مراد تعالی را صفات زائده بر ذات

لکھتے ہین کہ باری تعالے کا حی و عالم و قادر ہونا
اسی طرح باقی صفات یہ سب اوس کے نسب اضافات
ہین نہ اعیان زائد اس لیے کہ اس سے اوس کی صفت
مین نقص پڑتا ہے کیونکہ کامل بالزائد بالذات ناقص
ہے کہ اوس کا کمال اس زائد پر موقوف ہے اور وہ
اپنی ذات مین کامل ہے تو فی الحقیقت کسی چیز کا ذات
پر زائد ہونا محال ہے اور بذریعہ نسب اور اضافات کے
محال نہین اور قائل کا یہ قول کہ نہ یہ وہ ہے اور نہ یہ
اوس کا غیر تو یہ کلام انتہا بعد مین ہے کیونکہ یہ اثبات
زائد پر دلالت کرتا ہے جو بلا شک غیر ہے گر یہ کہ اوس
نے اس اطلاق کا انکار کیا ہے نہ غیر کا پھر حد مین یون
حکم کرتا ہے کہ کہتا ہے غیر وہ ہین جن مین ایک کا
دوسرے سے علحدہ ہونا زمان یا مکان یا وجود یا عدم
مین جایز ہو تو اس معنی مین نفی غیریت صفات سے
ہے اور یہ غیر کے لیے محدود نہین ہے انتہے بعض
علما کے نزدیک غیریت یہ ہے کہ ایک شی کا امتیاز
دوسری سے اس حیثیت سے ہو کہ اوس کی طرف دوئی سے
اشارہ کیا جائے اور شرح مواقف مین ہے کہ صفات حق
اضافات ہین اور اضافت کا جس طرح اطلاق نسب
متکثرہ پر ہوتا ہے اوسی طرح اوسکے معروض پر بھی ہوتا ہے
اور امام غزالی کہتے ہین کہ وجب تعالی کی ذات صفات پر

نیند چراکہ اگر مقدم شود وجود حق بآن صفت باطل
بود وجود او وبتقدیر عدم صفت پس متعلق شد
بآن وگردید مرکب از اجزا لاتتم ذاتہ الا بمجموعہا
وہر مرکب معلول است وان کان لایلزم عدمہ
من تقدیر عدم تلک الصفۃ فہی عرضیۃ
فیہ کالعلم فی الانسان واین محال است چراکہ
ہر عرضی معلول است وحینئذ اگر صفت ذات واجب
بودہ باشد بآن ذات فاعل وقابل ہر دو بود وکونہ
فاعلا غیر است مرکونہ قابلا لانہ یفعل لا من
حیث یقبل ویقبل لا من حیث یفعل پس
باشد در ذات کثرت بوجہ ما وظاہر است کہ کثرت
بوجہ من الوجوہ در ذات واجب محال است زیراکہ
او سبحانہ واحد است از ہر وجہ واگر علت غیر واجب
باشد پس بطلان آن بدیہی است المختصر صوفیہ و
اشاعرہ اثبات صفات کنند الا شرذمۂ قلیلہ از قدماء
فلاسفہ کہ منکر صفت اند لیکن میان صوفیہ وغیر
ایشان از مثبتین فرقے ست در تقریر اثبات صوفیہ
گویند کہ جمیع صفات کمالیہ عین ذات اند من
حیث الوجود ولیس ثمہ موجودات
متغایرۃ بالذات یقال لہا العلم والقدرۃ
الی غیر ذلک من الصفات ہمچو صفات وقوائے ما

زائد نہین کیونکہ اگر وجود حق کسی صفت پر مقدم ہوگا
تو بتقدیر عدم صفت اوس کا وجود باطل ہوگا یا اوس
متعلق ہوگا اور ایسے اجزا سے مرکب ہوگا جن کے
بغیر اوسکی ذات تمام نہین ہوگی اور ہر مرکب معلول ہے
اور اگر ایسا ہو کہ اوس کا عدم اس صفت کے عدم کے سبب سے
نہ لازم آئے تو وہ اوس مین عرضی ہوگا جیسے علم انسان
مین اور یہ محال ہی کیونکہ ہر عرضی معلول ہے اور اس
وقت اگر صفت ذات اوس ذات سے واجب ہو تو
فاعل اور قابل دونون ہوگی اور اوس کی فاعلیت
اوس کی قابلیت کے غیر ہوگی اس لیے کہ جس حیثیت
سے کرتا ہے اوس حیثیت سے قبول نہین کرتا اور جس
حیثیت سی قبول کرتا ہے اوس حیثیت سی کرتا نہین تو ذات
مین کثرت بوجہ ما ہو جائیگی اور ظاہر ہی کہ کسی طرح کی بھی
کثرت ذات واجب مین ممکن نہین اسلیے کہ باریتعالی ہر
طرح واحد ہی اور اگر علت غیر واجب ہو تو اوسکا بطلان بدیہی
ہی مختصر یہ کہ صوفیہ واشاعرہ صفات کا اثبات کرتی ہین مگر
قدمائے فلاسفہ مین چند لوگ صفت کے منکر ہین لیکن صوفیہ
اور غیر صوفیہ جو مثبتین ہین اُنمین فرق ہی صوفیہ یہ ثابت
کرتی ہین کہ کل صفات کمالیہ بحیثیت وجود عین ذات
ہین اور یہان موجودات متغایرہ بالذات نہین جن کو علم
اور قدرت وغیرہ کہتے ہین جیسے ہمارے صفات اور قوے

که درما حال اند و قائم و مختلف من حیث الوجود
والمفهوم بل صفات او تعالی شیون انتزاعیه اند
برای ذات واجب که هر یک را وجودے متغائر
از ذات نیست بلکه همه موجود اند بوجود ذات فهی
عین الذات من حیث الوجود و مغایرة
لها بعضها بعضا من حیث المفهوم فهی
موجودات عقلیة لاعینیة ولازم تعدد ذات
و تکثر آن از حیثیت وجود خارجی ست ولها آثار
واحکام فیما له الوجود العینی انتهی وقال
المحقق الدوّانی ولا یلزم من کون الشئ صفة
شئ وثابتا له کونه موجودا وثابتا فی
نفسه مطلقا کالقدم الذاتی و وجوب
الذاتی انتهی واین جا دقیقه ایست و آن این که
انتزاع بر دو قسم است انتزاع معقولات ثانیه
مثل وجود و وجوب و غیر ذلک من الامور العامّة
وانتزاعے که چنین نبود مثل عمی در زید اعمی یا آنکه
هر دو از آن منتزع اند اما از امور خارجیه نیستند
لیکن اولی از محمولات عقلیه و قضایائے ذهنیه
است وثانی از محمولات خارجیه پس مجرد انتزاع
از امر خارجی کافی نیست در بودن قضیهٔ خارجیه
بلکه واجب است این که نبود محمول در طرف انتزاع

جو ہم مین حال اور قائم ہین اور وجود اور مفہوم کی
حیثیت سے مختلف ہین بلکہ واجب تعالی کی صفات
اوس کے شیون انتزاعیہ ہین جن کا وجود ذات سے
مغایر نہین بلکہ سب وجود ذات سے موجود ہین تو یہہ
بحیثیت وجود عین ذات ہین ان مین بعض بعض سے
بحیثیت مفہوم غیر ہین اور یہی موجودات عقلیہ ہین نہ عینیہ
اور لازم تعدد و تکثر ذات بحیثیت وجود خارجی ہے اور
اوس کے لیے آثار اور احکام اوس چیز مین ہین جس کا
وجود عینی ہے انتہے اور محقق دوّانی نے کہا کہ کسی
شئے کی صفت اور اوس کے لیے ثابت ہونے سے
اوس کا مطلقاً موجود اور فی نفسہ ثابت ہونا لازم
نہین آتا جیسے قدم ذاتی اور وجوب ذاتی۔ انتہے اور
یہان ایک دقیقہ ہے کہ انتزاع دو قسمون پر
ہے۔ انتزاع معقولات ثانیہ جیسے وجود اور وجوب
و دیگر امور عامہ اور وہ انتزاع جو ایسا نہ ہو جیسے
نابینائی اس قول مین کہ زید نابینا ہے۔ یا یہہ کہ
دونون اس سے منتزع ہین مگر امور خارجیہ
سے نہین ہین پہلا محمولات عقلیہ اور قضایائے ذہنیہ
سے ہے اور دوسرا محمولات خارجیہ سے پس مجرد
انتزاع امر خارجی سے قضیۂ خارجیہ ہونے مین کافی
نہین بلکہ یہ واجب ہے کہ محمول طرف انتزاع مین

مخلوط بالموضوع بلکہ مانند موضوع بعد انتزاع محمول
بر حال خود کالاعمیٰ چرا کہ ہرگاہ انتزاع کردیم عمیٰ را
از امر خارجی ضروری نہ شد در بودن آن موجود
خارجی پس منتزع عنہ عمیٰ است بعد انتزاع کہ باقی
وموجود است بحال خود بخلاف وجود سائر امور عامّہ
کہ آن مخلوط اند با موضوع در طرف انتزاع واذا
انتزعنا الوجود من الموضوع ما بقی الموضوع
موجودًا فصفاتہ تعالیٰ وشیونہ لیس
مثل الامور العامۃ فی الانتزاع حتی
یکون الصفۃ ذہنیۃ ویخرج من کونہا
خارجیۃ کاتب الحروف گوید کہ اصل مسئلہ چنانکہ
ذوق کمل عارفین بدان گواہی میدہد و از حضرات
مرشدین واستاد خود سماعت دارم آن است
کہ ذات شئ واحد است در حقیقت اندران کثرتے
نیست وصفات عین آن وصوفیہ گویند کہ چنانکہ
کنہ ذات حق معلوم نیست کنہ صفات ہم معلوم
نیست لیکن چون اشعۂ صفات بر ماہیات ایشان
تابیدہ ادراک بوجہے معتد بہ میتوان کرد ووجوب وجود
کہ انسان را نیست در فہم آن قاصر ست ومعتزلہ از
اثبات صفات بدان وجہ ہارب اند تا تعدد قدما
من حیث اعتبار تعین ذات بالصفات لازم نیاید وآن

موصوف سے مخلوط نہ ہو بلکہ موضوع بعد انتزاع محمول
اپنے حال پر رہے جیسے اعمیٰ کیونکہ جس وقت عمیٰ کا
انتزاع امر خارجی سے ہم کرین گے تو اوس موجود
خارجی کا ہونا ضروری نہ ہوگا پس منتزع منہ عمیٰ ہے
جو بعد انتزاع کے اپنے حال پر باقی اور موجود ہے
بخلاف باقی امور عامہ کے وجود کے جو موضوع کے ساتھ
طرف انتزاع مین مخلوط ہین اور جب وجود کو موضوع سے
ہم علیحدہ کرین گے تو موضوع موجود نہ باقی رہیگا پس
صفات واجب تعالیٰ اور اوس کے شیون انتزاع
مین امور عامہ کی طرح نہین ہین کہ جس کے سبب سے
صفت ذہنیہ ہو یا خارجیہ ہونے سے خارج ہو جائے
کاتب الحروف کہتا ہے کہ اصل مسئلہ جیسا کہ عرفاء کاملین کا ذوق
جس پر گواہی دیتا ہے اور اپنے حضرات مرشدین اور اوستاد سے
مین نے سنا ہے یہ ہے کہ ذات شئ ایک ہی در حقیقت اوس مین
کوئی کثرت نہین اور صفات اوسکے عین ہین اور صوفیہ
کہتے ہین جس طرح کنہ ذات حق معلوم نہین کنہ صفات
بھی معلوم نہین لیکن جب شعاع صفات اون ماہیات پر چمکین
تو اوسکا ادراک بخوبی کرسکتے ہین اور وجود کا وجوب
انسان کے لیے نہین ہے اسلیے اوسکے سمجھنے سے قاصر ہے
اور معتزلہ اثبات صفات سے اسلیے بھاگتے ہین تاکہ قدما
مین تعدد بحیثیت اعتبار ذات کی صفاتسی لازم نہ آوی اور

نه بجای خود است چه که تعدد ذوات اعتباری ست
و اعتباری قادح وحدت حقیقی نمی تواند شد
کالاصابع بالنظر للکف و سوای ازین صفات
اگر واجب اند برائے ذات اند نه بالذات و تعدد
در قدیم ذاتی نمی شود. و لطیفه چه خوش گفته است

بجائے خود ٹھیک نہین کیونکہ ذاتون کا تعدد اعتباری
ہے اور اعتبار وحدت حقیقی کا مانع نہین جیسے ہتیلی
دیکھنے مین اونگلیان مانع نہین علاوہ اس کی صفات
اگر واجب ہین تو ذات ہی کے لیے نہ خود بالذات اور
تعدد قدیم ذاتی مین ہوتا نہین اور شیخ اکبر فتوحات

شیخ اکبر در کلام علی التشدید فی الصلوٰۃ عن
الفتوحات در بیان فرق صفات و اوصاف
آنکه صفات آنند که ازان امری زائد معقول شود و
عین زائد بر عین موصوف بود و اوصاف گاہے

مین الکلام علی التشدید فی الصلوٰۃ کے باب مین فرق
صفات و اوصاف کے بیان مین کیا اچھی بات کہی ہے
کہ صفات وہ ہین جس سے کوئی امر زائد معقول ہو اور
عین زائد عین موصوف پر ہو اور اوصاف عین کبھی موصوف

عین موصوف بود بنسبة خاصة لها عین
موجود و شعرانی نیز در یواقیت و الجواهر فی
عقائد الاکابر گوید که ملخص از تمام کلام شیخ آنکه او
قائل است به صفات که عین ذات اند لا غیر

ہوتی ہین اوسکی نسبت خاصہ کی ساتھ جو موجود کی عین
ہوتی ہی اور شعرانی بھی کتاب یواقیت الجواہر فی عقائد الاکابر
مین لکھتے ہین کہ شیخ کی تمام کلام کا خلاصہ یہ ہی کہ وہ اسکی قائل ہین کہ
صفات از روی کشف و یقین عین ذات ہین نہ غیر اور اسی سے

کشفا و یقینا و به قال جماعة من المتکلمین

متکلمین کی ایک جماعت نے کہا ہی کہ اس امر مین جو رائے

و ما علیه اهل السنة و الجماعة اولی انتهی

اہل سنت و الجماعت کی ہے وہ بہتر ہے۔ انتہیٰ۔

قوله وانّ العالم بجمیع اجزائه اعراض و المعروض هو الوجود

اقول عالم بجمیع اجزائه اعراض است و معروض
آن وجود بحت و این بعینه مقوله شیخ اکبر است در
فص شعیبی و دلیلش آنکه هر چند حقایق موجودات
را تحدید کنند در حدود ایشان غیر از اعراض چیزی
دیگر ظاهر نمی شود مثلاً وقتی که گویند انسان

مین کہتا ہون کہ عالم اپنے تمام اجزا کی ساتھ اعراض ہی جس کا
معروض وجود بحت ہے اور یہ بعینہ فص شعیبی مین شیخ اکبر
کا مقولہ ہی جس کی دلیل یہ ہی کہ جس قدر حقایق موجودات
کی اون کی حدود مین تحدید کرتی ہین اونسی اعراض کی علاوہ
کوئی دوسری چیز ظاہر نہین ہوتی مثلاً جب کہین کہ انسان

حیوان ناطق است وحیوان جسم نامی حساس متحرک
بالاراده وجسم جوهر است قابل مر ابعاد ثلثه را وجوهر
موجود یست لافی موضوع وموجود ذاتی ست که مراورا
تحقق وحصول باشد درین حدود هرچه مذکور میشود
همه از قبیل اعراض است الا آن ذات مبهم که در
مفهومات ملحوظ است زیرا که معنی ناطق ذات من
له النطق است ومعنی نامی ذات من له النمو و
هکذا فی البواقی واین ذات مبهم عین وجود حق و
هستی حقیقی است بذات خود وقیوم است مر آن
اعراض را وآنکه ارباب نظر می گویند که امثال این
مفهومات فصول نیستند بلکه بآن فصول تعبیر می کنند
بواسطهٔ عدم قدرت بر تعبیر از حقائق فصول بروجهی که
ممتاز شوند از ما عدای خود بغیر این لوازم لوازمی که
از ینها اخفی باشد مقدمه ایست ممنوع وکلامی ست
ناسموع وبر تقدیر تسلیم هرچه در نظر ما جوهر ذاتی باشد
قیاس بآن عین واحد عرضی خواهد بود زیرا که اگرچه
داخل است در حقیقت جوهر اما خارج است از آن
عین واحد وقائم است بوی ودعوی آنکه این جا
امریست جوهری ورای عین واحد در غایت سقوط
است بتخصیص وقتی که کشف ارباب حقیقت که
مقتبس است از مشکوة نبوت بخلاف آن گواهی دهد

حیوان ناطق ہے اور حیوان جسم نامی متحرک بالارادہ
اور جسم جوہر قابل ابعاد ثلثہ یعنی طول وعرض
وعمق ہے اور جوہر موجود لافی موضوع ہے۔ اور
موجود وہ ذات ہے جس کو تحقق اور حصول ان حدود
مین ہو یہ سب کچھ من قبیل اعراض ہے اوس ذات
مبہم کے سوا جو مبہمات مین ملحوظ ہے اس لیے کہ ناطق
وہ ہے جس کے لیے نطق ہو اور نامی وہ ہے جس کے
لیے نمو ہو اسی طرح اور باقی ہین اور یہ ذات مبہم
بذات خود عین وجود حق وہستی حقیقی ومقوم اعراض
ہے ارباب نظر جو یہ کہتے ہین کہ ان مفہومات کے
امثال فصول نہین ہین بلکہ ادنھین فصول سے
تعبیر کرتے ہین یہ بوجہ حقائق فصول سے تعبیر پر قدرت
نہ ہونے کے ہے اس طور پر کہ وہ اپنے غیر سے بلا
ان لوازم کے جوان سے پوشیدہ ہین ممتاز ہوتے
ہین یہ ایک مقدمۂ ممنوع وکلام ناسموع ہے اور اس کے
تسلیم کر لینے پر بھی جو کچھ ہماری نظر مین جوہر ذاتی ہو
اوس عین واحد کے قیاس سے عرضی ہوگا اس لیے کہ
اگرچہ حقیقت جوہر مین داخل ہے مگر اوس ذات واحد
سے خارج اور اوسکے ساتھ قائم ہے جسکی دلیل یہ ہے کہ یہان ایک
جوہری ہی جو عین واحد کی علاوہ بخصیصًا غایت سقوط مین ہے جب
کشف ارباب حقیقت جو مشکوۃ نبوت سے ماخوذ ہے اسکی خلاف گواہی دے

مخالف عاجز باشد از اقامت دلیل واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل

تو مخالف دلیل قائم کرنے سے عاجز ہو جائیگا اور اللہ سچ کہتا ہے اور وہی راہ راست بتاتا ہے۔

قوله وان للعالم ثلث مواطن احدها التعين الاول وتسمى فيه شيونا وثانيهما التعين الثاني وتسمى فيه اعيانا ثابتة وثالثهما التعين في الخارج وتسمى فيه اعيانا خارجة

اقول و بہ تحقیق برای عالم سہ مواطن اند یکے ازان تعین اول است کہ اسم شیون درو موسوم کردہ می شوند و دیگرے ازان تعین ثانی است کہ اعیان ثابتہ در وی موجود اند و سویم ازین تعین فی الخارج است کہ ازان مراد اعیان خارجیہ اند باید دانست کہ مواطن عالم سہ اند اول نفس الامر و آن عبارت است از اقتضاءات حضرت وجود الحق کہ بمنزلہ لوازم است وصوفیہ آن را شیونات ذاتیہ گویند زیرا کہ ہرچہ موجود شدہ یا خواہد بود بازائے وے شانے و اقتضائے مر اول الاوائل را ثابت است پس احدیت جمیع شیونات را موطن نفس الامریت و چون مدار ادراک بہ تجرد است کما برھن فی موضعہ وحضرت وجود الحق را اعلی شواہق تجرد است پس بذات خود مدرک این شیونات ذاتیہ خود باشد باین جہت صور علمیہ نیز توان گفت نہ آنکہ در ذات صور اشیاء مرتسم اند تا لازم آید کہ ذات محل امور متکثرہ شدہ تعالی ذاتہ عن ذلک قال المحقق الجامی

مین کہتا ہون کہ حقیقتا مواطن عالم تین ہین ایک وہ تعین اول جس مین شیون ہین اور دوسرا تعین ثانی جس مین اعیان ثابتہ موجود ہین اور تیسرا تعین فی الخارج جس سے اعیان خارجیہ مراد ہین جاننا چاہیے کہ عالم کے تین مواطن ہین اول نفس الامر جس سے حضرت وجود حق کے اقتضاءات مراد ہین جو بمنزلہ لوازم کے ہین اور حضرات صوفیہ اون کو شیونات ذاتیہ کہتے ہین اس لیے کہ جو کچھ موجود ہوا یا ہوگا اوس کے مقابلے مین ایک شان اور اقتضا اول الاوائل یعنی ذات کے لیے ثابت ہے تو احدیت کل شیونات کا موطن نفس الامر ہے چونکہ ادراک کا دار مدار تجرد پر ہے جیسا کہ بجائے خود ثابت ہوا اور حضرت وجود حق چونکہ اعلے مرتبہ تجرد کا ہے لہذا اپنے ان شیونات ذاتیہ کا مدرک خود ہوگا اسی سبب سے صور علمیہ بھی کہہ سکتے ہین نہ اس سبب سے کہ ذات مین صور اشیا مرتسم ہین جس سے ذات کا محل امور متکثرہ ہونا لازم آوے گا اور ذات حق اس سے برتر ہے۔ محقق جامی نے

فی مقدمة شرح الفصوص فنفس الامر عبارة
عن علم الذاتی الحاوی لصورة الاشیاء کلیا
وجزئیا صغیرها وکبیرها جمعا وتفصیلا
عینیة کانت او علمیة لا یعزب عنه مثقال ذرة
فی الارض ولا فی السماء موطن دوم خارج است و
آنچه از اطلاقات صوفی ومتکلم وحکیم بے پرده می شود
این است که خارج کنایه باشد از وجود منبسط زیرا که
موجود فی الخارج آن را گویند که مرتب الاحکام والآثار
المخصصه باشد وهرچند که مبدء حقیقی احکام وآثار حضرت
وجود الحق است لیکن چون صدور وجود منبسط از وے
بطریق ابداع است پس وجود منبسط را نیز مبدء ترتب
احکام وآثار ماهیات توان گفت با آنکه ربط و نسبت
مجهول الکیفیات ماهیات را با حضرت وجود بدون
توسط وجود منبسط نتوان شد چنانچه شب نشینان را
در استفاضه نور از شمس توسط قمر ضروری است پس
هرچه درین وجود منبسط تحقق دارد وی را موجود
خارجی گویند وموطن سوم اذهان موجودات است
زیرا که هرچیز در ذهن کسی باشد البته از معدوم مطلق
ممتاز است وبسبب این تحقق محکوم علیه احکام ثبوتی
می شود که این را اعیان ثابته فرموده اند وماقبل
این را اعیان خارجیه در موطن عبارت است از

شرح فصوص کے مقدمہ مین لکھا ہے کہ نفس الامر اوس
علم ذاتی سے مراد ہے جو صور اشیا کا وہ کلی ہون یا
جزئی چھوٹے ہون یا بڑے عینیہ ہون یا علمیہ از روئے
جمع وتفصیل حاوی ہو اوس سے کوئی ذرہ زمین اور
آسمان مین پوشیدہ نہین دوسرا موطن خارج ہے اور
صوفیہ اور متکلمین وحکما کی گفتگو سے جو ظاہر ہوتا ہے وہ
یہ ہے کہ خارج سی وجود منبسط کی طرف اشارہ ہے کیونکہ
موجود فی الخارج وہ ہے جو احکام اور آثار مخصوصہ سی مرتب
ہو اگرچہ مبدا احکام وآثار حقیقی حضرت وجود حق ہے
لیکن جب اوس سی وجود منبسط کا صدور بطریقہ ایجاد ہے
تو وجود منبسط کو بھی ترتب احکام وآثار ماہیات کا مبدء
کہہ سکتے ہین باوجودیکہ ماہیات مجہول الکیفیات کا
ربط حضرت وجود سی بغیر ذریعہ وجود منبسط کے نہین ہو سکتا
جس طرح کہ رات مین بیٹھنے والون کو آفتاب سے
روشنی حاصل کرنے مین ماہتاب کا توسط ضروری ہے
لہذا جو کچھ اوس وجود منبسط مین متحقق ہے اوس کو موجود
خارجی کہین گے تیسرا موطن موجودات کے ذہن ہین
اس لیے کہ جو چیز کسی کے ذہن مین ہوتی ہے وہ معدوم
مطلق سے یقینا ممتاز ہے اور اسی تحقق سی محکوم علیہ
احکام ثبوتی ہوتے ہین جن کو اعیان ثابتہ کہتے
ہین اور اس کے ماقبل کو اعیان خارجیہ در موطن سی مراد

محل ورود واردات قادم از عدم بوجود کذا فی اسرار الخلوة | اسی وارد کے عدم سے وجود مین آنیکی جگہ یا وقت ہے - کذا فی اسرار الخلوة

قوله الاعیان ما شمت رائحة الوجود وانما الظاهر احکامها وآثارها

اقول اعیان ثابته بوئے از وجود نه شمیده اند جز این
نیست که ظاهر احکام وآثار وی اند یعنی اعیان ثابته
همچنان بر بطون اصلی خود اند و بوئے از وجود نه شمیده
چه که حقیقت واحده مطلقه در ان وجوب وامکان هر دو
دائر اند پس هر گاه مقید شود باول رب واله است
و هر گاه مقید شود در ثانی عبد و مالوه است پس آن
هر دو در مرتبه خود ها متصف اند باوصاف ذاتیه
مخصوصه که متعدی نمی شود یکے بدیگرے و نیز متصف اند
باوصاف عرضیه مکتسبه از آخر پس واجب غنی بذات است
و ممکن فقیر بالذات و این اجل مراتب است در عبد
ممکن چرا که موطن عبد همان عدم است این باشند
معنی الاعیان ما شمت رائحة الوجود۔

مین کہتا ہون کہ اعیان ثابتہ نے وجود کی بو نہین
سونگھی ظاہر اون کے آثار اور احکام ہین اور خود اوسی طرح
اپنے بطون اصلی پر ہین کیونکہ حقیقت واحدہ مطلقہ
مین وجوب اور امکان دونون دائر ہین جب
اول سے مقید ہوگا تو رب واِلٰہ ہوگا اور جب دوسرے
سے مقید ہوگا تو عبد و مالوہ ہوگا تو وہ دونون اپنے
مراتب مین اوصاف ذاتیہ مخصوصہ سے متصف
ہین جو ایک دوسرے سے متعدی نہین ہوتے نیز اوصاف
عرضیہ سے جو دوسرے سے مکتسب ہین متصف ہوتی ہین
پس واجب غنی بالذات ہی اور ممکن فقیر بالذات اور یہ
عبد ممکن کے لیے اعلے مقام ہی کیونکہ اونکا مقام اصلی عدم
ہی اور اَلْاَعْیَانُ مَا شَمَّتْ رَائِحَةَ الْوُجُوْدِ کے یہی معنی ہین۔

قوله وان المدرك فی كل شیء هو الوجود وبواسطته یدرك ذلك الشیء كالنور بالنسبة الى سائر الالوان والاشكال

اقول چون اشیا بخودی خود ها معدوم اند پس آنچه
مدرک می شود آن وجود است و بواسطه آن معلوم
می شود آن شی همچو نور به نسبت تمام رنگها و شکلها
حاصل این که صور امکانیه را نسبتے مخصوص بذات
است و آن را از حضرت اسماء توجهات متعینه اند

مین کہتا ہون کہ جب اشیا خود بخود معدوم ہین تو جو کچھ
مدرک ہے وہ وجود ہے جسکے سبب سی وہ چیز معلوم
ہو جاتی ہے جیسے نور بہ نسبت تمام رنگون اور شکلون کے
خلاصہ یہ ہے کہ صور امکانیہ کو ایک خاص نسبت ذات
سے ہی اور اوسکے لیے حضرت اسماء سی توجہات متعینہ ہین

بتعینا تها بسوی هر واحد از صور امکانیه که آن توجه
حضرت غیر توجه است از حضرت اسم آخر پس مثل
واحد است و تماثیل مختلفه صاحب لمعات می طراز
د که آئینه آفتاب است همچنانکه از ذات خورشید در ماه
هیچ نیست و اندر ذات ماه در آفتاب اثری نی کذلک
لیس فی ذاته من سواه شیٔ ولا فی سواه من
ذاته شیٔ انتهی و فقیه علی مهایمی در امحاض النصیحة
می گوید لا شك ان وجود کل شیٔ لم یکن
من ذاته بل کان من اشراق نور الحق ولا
شك ان بینه و بین المحل نسبة منشاها
صفته فی الذات هی مع الذات اسم من اسماء الله
فاسماؤه تعالی هی الظاهرة فی الاشیاء وهی
اسرار الربوبیة لکن ما تظهر فیه تلك الاسماء
لا یصیر ربا بل مربوبا و یتوهم القاصر انه
صار ربا کما یتوهم الصبی عند رویته صورة
الشمس فی المرآة ان فی المرآة شمس انتهی عارف رومی
گوید ؎ هر در و دیوار گوید روشنم ٭ پرتو غیری ندارم
این منم ٭ پس بگوید آفتاب ای نا رشید ٭ چونکه من
غائب شوم آید پدید ٭

کہ جو اوسکے تعینات کی ساتھ صور امکانیہ مین سی ہر ایک کیطرف
متعلق ہین کہ ہر اسم کی توجہ دوسرے اسم کی توجہ کی مغایر ہے
پس مثل واحد ہے اور تمثیلین مختلف صاحب لمعات لکھتی ہین
کہ ماہتاب آفتاب کا آئینہ ہی جسطرح ذات خورشید سے
ماہتاب مین کچھ نہین ہی اور ذات ماہتاب سی آفتاب مین
کوئی اثر نہین اسیطرح اوسکی ذات مین اوسکی سوا کچھ نہین اور
نہ اوسکی ماسوا مین اوسکی ذات کی سوا کوئی چیز ہی انتہی اور
فقیہ علی مہائمی امحاض النصیحہ مین لکھتی ہین کہ بیشک کسی چیز کا
وجود بذاتہ نہین بلکہ وہ اشراق نور حق سی ہی اور واقعی اوسکی اور
محل کی درمیان مین ایک نسبت ہی جسکا منشا وصف ذاتی
ہے جو ذات کی ساتھ اسماء اللہ مین سی ایک اسم ہی پس حق
تعالے کے اسما ہی اشیا مین ظاہر ہین اور وہی اسرار
ربوبیت ہین لیکن جسمین یہ اسما ظاہر ہوتے ہین وہ رب
نہین ہوجاتا بلکہ مربوب ہوتا ہی اور نافہم سمجھتا ہی کہ وہ رب
ہوگیا جیسے بچہ آفتاب کا عکس آئینہ مین دیکھکر سمجھتا ہے کہ آئینہ
مین آفتاب موجود ہی انتہی عارف رومی کہتی ہین کہ ہر در و
دیوار روشن ہوکر کہتا ہی کہ مین بذاتہ روشن ہون مجھ مین
کسیکا پرتو نہین تو آفتاب کہتا ہی کہ ای نالائق میری غائب
ہوجانیکے بعد اگر یہ روشنی رہے تو دعوی بھی صحیح ہی۔

قوله ولاجل دوام الظهور و شدته لا یعلم هذا الادراک الا الخواص

اقول در بری دوام ظهور و شدت آن این ادراک را

مین کہتا ہون کہ اور بوجہ اوسکی دوام و شدت ظہور کی اسکا ادراک

ندانند مگر خواص چه هر قدر که نسب و اضافات
افزون باشند خفاے او افزون تر پس ظهور او در
عین خفا است و خفا در عین ظهور باید دانست که
اہل اللہ مشاہدہ کردہ اند ظہور عالم بر دو وجہ یکے آنکہ
حق مرآة خلق است پس خلق نظر کردند نفوس خود را
بہ بصر حق در مرآة حق فهو الناظر لنفسه منهم
دوم آن که خلق مرآة حق است پس حق ظاہر می شود
بہر خلق بنور استعدادات شان و می بیند خود را
از ان بصور شان و بر ہر دو وجہ اگر محتجب شود حق
از عالم ہر آئینہ فنا شود عالم دفعةً واحدةً پس عدم
احتجاب او ازین وجہ لطف بعالم است و رحمت بر و
و از وجہ آخر احتجاب او ست از عالم و آن سبب ظہور
عالم است در اسرار الخلوة می آرد که غیر انه من اشد
ظہوره فی نوره بحیث یضعف الادراکات
الکونیة عند من یسمی ذلک الظهور الحجاب
وهو فی الحقیقة ظهور و ظہور اسماء در حقیقت ظہور
ذات است چرا کہ اسماء امور عدمیہ اند و ظہور وجود است
و بطون ذات عین ظہور اسماء است و ظہور حق
عین بطون او و بطون او عین ظہور او بحیثیت
واحدہ چرا کہ او واحد از جمیع وجوہ است قال الشیخ
الاکبر فعین اولیته عین آخریته و عین

خواص کی سوا عوام نہین کرسکتے کیونکہ جسقدر نسبتین اور
اضافتین زائد ہونگی اوسکا خفا زائد ہوگا پس اوسکا ظہور
عین خفا مین اور خفا عین ظہور مین ہی جاننا چاہیے کہ
اہل اللہ نے ظہور عالم دو طریقہ پر مشاہدہ کیا ہی ایک یہ کہ حق
آئینہ خلق ہی تو خلق نے اپنے نفوس کو بہ بصر حق آئینہ حق مین
دیکھا تو وہ اون سے اپنی ذات کا دیکھنے والا ہی دوسرے یہ
خلق آئینہ حق ہی پس حق ہر خلق مین اونکے نور استعداد سے
ظاہر ہوتا ہے اور اپنے آپ کو اونکی صورتون سے دیکھتا ہے
اور دونون طرح اگر حق عالم سے پوشیدہ ہو تو عالم یکدفعہ
فنا ہو جائے تو اس وجہ سے اوسکا عالم سے پوشیدہ نہ ہونا
لطف و رحمت ہی اور دوسری وجہ سے اوس کا عالم سے پوشیدہ
ہونا عالم کے ظہور کا سبب ہی اسرار الخلوة مین لکھتے ہین کہ
علاوہ اسکے کہ اوسکا ظہور تو بہت زیادہ ہی ایسا کہ اوسکی
نزدیک جس نے اوس ظہور کا نام حجاب کہا ہی ادراکات
کونیہ کو اپنی نور مین ضعیف کر دیتا ہے اور وہ درحقیقت
حجاب نہین ہی بلکہ ظہور ہی ہی اور اسماء کا ظہور درحقیقت ذات کا
ظہور ہی کیونکہ اسماء امور عدمیہ ہین اور ظہور وجود ہی اور ذات
کا بطون عین اسماء کا ظہور ہی اور حق کا ظہور اوس کا عین
بطون اور اوس کا بطون عین ظہور ہے بحیثیت واحدہ
کیونکہ وہ کل حیثیتون سی واحد ہے شیخ اکبر نے کہا ہے
اوس کی عین اولیت عین آخریت ہے اور عین

ظاهريته عين باطنيته واليه كان يشير
الخراز بقوله مجتمعة بين الضدين ثم يتلو
هو الاول والآخر والظاهر والباطن وشدة
ظهوره انما هو بتعينه بالكثرات وذلك
عين خفاء الوحدة انتهى

ظاہریت عین باطنیت ہی اور ابوسعید خراز اپنی قول مجتمعۃ
بین الضدین مین اسی طرف اشارہ کرتی ہین اور پھر
پڑھتے ہین کہ وہی اول اور آخر اور ظاہر اور باطن ہی اور
اوسکے ظہور کی شدت بسبب اوس کی تعین کثرت کے
ہے اور یہ عین خفاء وحدت ہے انتہی

قوله وان القرب قربان قرب النوافل وقرب الفرايض اما قرب النوافل فهو زوال صفات البشرية وظهور صفات الله تعالى بان يحيي ويميت باذنه تعالى ويبصر ويسمع من جميع جسده لا من الاذن والعين فقط وكذا يسمع المسموعات من بعيد ويبصر المبصرات من بعيد وعلى هذا القياس فهذا المعنى فناء الصفات في صفات الله تعالى وهو ثمرة قرب النوافل

اقول در تحقیق قرب دو اند یکی قرب نوافل دوم
قرب فرایض اما قرب نوافل پس عبارت است از
زوال صفات بشریه وظهور صفات حق تعالی بروی
باین طور که زنده و مرده کند باذن حق وبینا وشنوا
شود از حیثیت جسد خود نه از چشم وگوش فقط وهمچنین
بشنود مسموعات بعیده ومبصرات بعیده را از دور
ودرین قیاس پس این معنی فناء صفات عبد است
در صفات حق واین ثمرهٔ قرب نوافل است و
حدیث صحیح بخاری لایزال العبد یتقرب الی
بالنوافل مشیر این قرب نوافل است ودرین مرتبه
بنده فاعل است وحق آله وتحقیق حقه این هردو
قرب نوافل وفرایض از رساله تنویر الافق توان جست

مین کہتا ہون درحقیقت دو قرب ہین ایک قرب نوافل
دوسرا قرب فرائض قرب نوافل صفات بشریہ کی زائل
اور صفات حق کے اوسپر ظاہر ہونے سی مراد ہے اس طرح پر
کہ باذن حق مارے اور جلائے اور بحیثیت اپنی جسد کے
دیکھے اور سنے نہ صرف کان اور آنکھ سی اسی طرح مسموعات
اور مبصرات بعیدہ کو دور سے دیکھے اور سنے اور اسی قیاس
پر اور بھی ہین پس یہی معنی صفات عبد کے صفات حق
مین فنا ہونے کے ہین اور یہ قرب نوافل کا ثمرہ ہی
صحیح بخاری کی حدیث ہی کہ ہمیشہ بندہ میری طرف بذریعہ
نوافل کی قرب ڈھونڈھتا رہتا ہے اس سی قرب نوافل
کیطرف اشارہ ہی اس مرتبہ مین بندہ فاعل ہی اور حق آلہ اور قرب
نوافل کی پوری تحقیق میری رسالہ تنویر الافق مین دیکھنا چاہیے

بباید دانست کہ قرب پنج مرتبہ دارد یکے قرب زمانی
چنانچہ زمان سرور انبیا قریب بزمان عیسیٰ ست
از زمان موسی علیہم الصلوات والتسلیمات دویم
قرب مکانی چنانچہ قمر با قریب تر از مشتری ست
چہ قمر در سماے اولیٰ ست و مشتری در سماے سادس
سویم قرب عقلی چنانچہ بایزید بسطامی و ابو الحسن
خرقانی رضی اللہ عنہما بسرور عالم صلی اللہ علیہ و
سلم نزدیک تر بودند از عتبہ و شیبہ درین جا قرب
بعد بہ اوصاف ملکوتی و شیطانی است نہ زمانی و
مکانی چہ عتبہ و شیبہ بزمان و مکان نزدیک تر
بودند و عقل زیادہ ازین سہ مرتبہ ادراک ندارد
چہارم قرب آفریدگار تعالی و تقدس بہر موجودے
کہ آن را قرب من حیث الوجود و الاحاطہ گویند
مثال قرب روح با جسد مثال قرب خداے تعالیٰ

جاننا چاہیے کہ قرب کے پانچ مرتبے ہین ایک قرب زمانی
مثلاً آنحضرت صلعم کا زمانہ حضرت عیسے کے زمانے سے
بہ نسبت حضرت موسی کے زمانے کے قریب تھا دوسرا
قرب مکانی جیسے ماہتاب بہ نسبت مشتری کے ہم سے زیادہ
قریب ہے کیونکہ ماہتاب پہلے آسمان پر ہے اور مشتری
چھٹے آسمان پر تیسرے قرب عقلی جیسے بایزید بسطامیؒ اور
ابو الحسنؒ خرقانی آنحضرتؐ سے بہ نسبت عتبہ و شیبہ کے زائد نزدیک
تھے یہان قرب اور بعد اوصاف ملکوتی اور شیطانی سے
ہے نہ زمان و مکان سے کیونکہ عتبہ و شیبہ زماناً و
مکاناً زیادہ قریب تھے اور عقل ان تین مرتبون سے
زیادہ ادراک کی طاقت نہین رکھتی چوتھے قرب حق
بہر موجود جس کو قرب من حیث الوجود اور احاطہ
کہتے ہین قرب روح با جسد کی مثال قرب حق
بجمیع کائنات کی طرح ہے ۔ یہ بھی ایک ضرب المثل

با کل کائنات است وھو من ضرب المثال
وللہ المثل الاعلیٰ چہ روح نہ درون قالب است
ونہ برون قالب و نہ متصل بقالب و نہ منفصل بلکہ
روح از عالم دیگر است و از دخول و خروج و اتصال
و انفصال و غیرہا از لوازم اجسام ہیچ نسبت ندارد
و با این ہمہ ذرہ از ذرات قالب نیست کہ روح
بحقیقت و بذات با او نیست پس معیت حق سبحانہ تعالیٰ

ہے ۔ اور اللہ تعالے کے واسطے اعلےٰ مثال
ہے کیونکہ روح نہ جسم کے اندر ہے نہ جسم سے باہر
نہ متصل ہے نہ علیحدہ بلکہ روح دوسرے عالم
سے ہے لوازم جسمانیت یعنی دخول و خروج و اتصال
و انفصال وغیرہ سے کوئی نسبت نہین رکھتی
اور باوجود این ہمہ ذرات جسم سے کوئی ذرہ ایسا نہین جس
مین روح حقیقتاً و بالذات نہ ہو پس معیت حق

با عالم ہمبرین مثال است من عرف نفسه	عالم کے ساتھ اسی طرح ہے مَن عَرَفَ نَفسَہٗ فَقَد عَرَفَ
فقد عرف ربه اشارت بدین سر بود وهو معکم	رَبَّہٗ سے اسی سر کی طرف اشارہ ہے اور وَہُوَ مَعَکُم
اینما کنتم خبر عارف صاحب بصیرت نداند چون	اَینَمَا کُنتُم کا راز عارف صاحب بصیرت کے سوا کوئی
این قرب بر دل عارف هویدا گردد در نظر او قرب	نہین جانتا جب یہ قرب عارف کامل کے دل پر ظاہر
سرور عالم صلی الله علیه وسلم و جبرئیل علیه السلام و	ہوتا ہے تو اوس کی نظر مین قرب آنحضرت صلعم جبرئیل
عرش و سدره و مومن و کافر و مور چه و پشه به قیوم	و عرش و سدرہ و مومن و کافر و مور چہ و پشہ خدا کی ساتھ
وجود همه یکسان گردد ما تری فی خلق الرحمن	برابر ہو جاتا ہی ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت
من تفاوت شیر بدان ہست ولله المشرق	اشارہ اسی طرف ہے اور آیت و لله المشرق الخ
والمغرب فاینما تولوا فثم وجه الله ان	اسی کی مخبر ہے ایسا ہی شیخ قونوی کے تبصرہ مین ہے
الله واسع علیم مخبر از ان کذا فی التبصرة للشیخ	؎ جیسے تمھاری عقل تمھارے جسم کی خبر رکھتی ہے
القونوی ؎ چون خرد با تست مشرف بر	اگرچہ اوس کی دید سے تم قاصر ہو لیکن اوس کی دید تمھارے
تنت + گرچه زو قاصر بود این دیدنت + نیست	سکون اور جنبش دیکھنے سے قاصر نہین ہے جو شخص عقل
قاصر دیدن روی فلان + از سکون و جنبشت	سی غافل ہو کر برائی برتن جاتا ہے تو اوس کی عقل
در امتحان + از خرد غافل شود بر بد تند + بعد از ان	پھر اوس کو ملامت کرتی ہے اگر عقل حاضر نہ ہوتی
عقلش ملامت می کند + گر نه بودے حاضر و غائب	غائب ہوتی تو طپانچۂ ملامت تجھے کون مارتا جب
بدے + از ملامت کے تراسیلی زدے + چون	تم قرب حق کو شہود مین دیکھوگے تو قرب خورشید وجود
ببینی قرب حق اندر شهود + زان بدانی قرب	جان سکتے ہو جس طرح تمھاری عقل کو تم سے ایک
خورشید وجود + قرب بیچون است عقلت را بتو نیست	بے مثل قرب ہے کہ وہ نہ تمھارے داہنے ہے نہ
چپ و راست پس و پیش او + قرب بے چون	بائین نہ سامنے نہ پیچھے تو قرب حق کیون بے مثل
چون نباشد شاه را + کہ نیابد بحث عقل این راه را	نہ ہو جس مین عقل بحث نہین کر سکتی اور اس چوتھے
و درین قرب چهارم حضرت مجدد در مکتوب اول	قرب مین حضرت مجدد نے اپنے مکتوبات کی

؎ جس نے اپنے نفس کو پہچانا اوسنی اپنے رب کو پہچانا ۱۲ عہ اور وہی تمھارے ساتھ ہے جہاں کہیں تم ہو ۱۲ عہ تو رحمٰن کی خلقت میں تفاوت نہ دیکھیگا ۱۲ عہ اللہ کے لیے مشرق و مغرب ہے جدھر منہ پھیرو ادھر اللہ کا منہ ہے بیشک اللہ کشایش والا جاننے والا ہے ۱۲

جلد ثالث حرفی با مزہ میزند کہ ہر شئی بماہیت خود
آن شئی شئی است و از برای ثبوت ماہیت مر آن
شئی را ہیچ جعل جاعل در کار نیست کہ ثبوت شئی
مر نفس خود را ضروری است ازین جا گفتہ اند
کہ جعل در نفس ماہیات ثابت نیست و ماہیات
مجعول نیستند بلکہ جعل جاعل از برای اتصاف
ماہیات بوجود در کار است فعل صباغ در اتصاف
ثوب است بہ لون نہ اینکہ ثوب را ثوب سازد و لون
را لون گرداند کہ آن تحصیل حاصل است پس جعل
در نفس شئی نہ شد بلکہ در اتصاف شئی بوجود شد پس
ثابت شد کہ شئی بماہیت خود شئی است و این معنی
در نظر کشفی در ظل شئی و عکس شئی مفقود است کہ
عکس و ظل شئی بماہیت ظلی و عکسی خود ظل و عکس
نیست بلکہ بہ ماہیت اصل خود ظل و عکس گشتہ است
چہ ظل ماہیت ندارد ہمان ماہیت اصل است کہ
بہ ظل خود ظہور نمودہ است پس اصل اقرب باشد ظل را
از نفس خود چہ ظل بہ اصل خود ظل است نہ بنفس خود
چون عالم ظلال و عکوس افعال واجبی است ناچار
افعال کہ اصول اویند از عالم بعالم اقرب باشند
و ہمچنین چون افعال ظلال صفات واجبی اند جل
شانہ ناچار صفات بعالم از عالم و از اصول عالم

تیسری جلد مین بہت اچھی بات کہی ہے کہ ہر شے اپنی
ماہیت سے شے ہے اور ثبوت ماہیت کے لیے اوس شئ
کو مخصوص طور پر کوئی جعل جاعل درکار نہین کیونکہ شی
کا ثبوت اپنی ذات کے لیے ضروری ہے اسی لیے کہتے
ہین کہ جعل نفس ماہیات مین ثابت نہین اور ماہیات
مجعول نہین ہین بلکہ جعل جاعل وجود کو ماہیات سے
متصف کرنے کے لیے درکار ہے رنگریز کا کام کپڑے کو
رنگین کرنے کا ہے نہ کپڑے کو کپڑا بنانا اور رنگ کو رنگ
کرنا کہ وہ تحصیل حاصل ہے پس جعل نفس شی مین نہ ہوا
بلکہ شئ متصف بوجود ہوئی تو ثابت ہوا کہ شئ اپنی ماہیت
سے شے ہے اور یہ معنی اہل کشف کی نظر مین ظل شی اور
عکس شی مین مفقود ہین کہ عکس اور ظل شی اپنی ماہیت
ظلی اور عکسی سے خود ظل اور عکس نہین بلکہ اپنی اصل ماہیت سے
ظل اور عکس ہو گئے ہین کیونکہ ظل ماہیت نہین رکھتا اوسی
ماہیت اصل نے ظل مین اپنا ظہور کیا ہے پس اصل بذاتہ
ظل سے قریب تر ہوگا کیونکہ ظل اپنی اصل سے ظل ہے
نہ اپنے نفس سے چونکہ عالم افعال واجبی کے ظلال
اور عکوس کا نام ہے تو لامحالہ افعال جو اوس کے
اصول ہین عالم سے بہ نسبت عالم کے قریب تر
ہون گے اور اسی طرح جب افعال واجب تعالی کے ظلال
صفات ہین تو وہ عالم سے بہ نسبت عالم اور اصول عالم کے

که افعال باشند که اصل الاصول اند و
چون صفات نیز ظلال حضرت ذات اند و حضرت
ذات جل سلطانه اصل جمیع اصول است لاجرم
حضرت ذات بعالم از عالم و از افعال و صفات
واجبی اقرب باشند این است بیان اقربیت وے
تعالی که در حیز تحریر و بیان آمد عقلا اگر بر سر انصاف
بیایند محتمل که قبول این معنی نمایند اگر قبول ننمایند
غم نیست که خارج از مبحث اند انتہی پنجم قرب
من حیث السلوک و الاستعداد و آن بر دو نوع است
یکے قرب نوافل دویم قرب فرایض قرب نوافل
عبارت از انست که سالک خود را فاعل یابد و حق
را آله چنانچه بی یسمع و بی یبصر اشارت ست
بآن و قرب فرایض عبارت است از انکه سالک
خود را آله یابد و حق را فاعل چنانچه الحق ینطق
علی لسان عمر اشارت است از ان و این قرب
فرائض پس از فناء وجود سالک میسر گردد بخلاف
قرب نوافل کما فی الانتباه۔

جو افعال واجبی ہین زیادہ قریب ہون گے کیونکہ
اصل الاصول ہین اور جب صفات بھی حضرت ذات
کے ظلال ہین اور حضرت ذات کل اصلون کی اصل
ہے لامحالہ حضرت ذات عالم کے ساتھ عالم سے اور
افعال اور صفات واجبی سی قریب تر ہوگی یہ واجب
تعالی کی اقربیت کا بیان ہے جو حیز تحریر و بیان
مین آیا اگر عقلا انصاف پر آوین تو ممکن ہے کہ اسے
قبول کرین اور اگر قبول نہ کرین تو کوئی غم نہین کہ وہ خارج
از مبحث ہین انتہی۔ پانچوان قرب بحیثیت سلوک اور استعداد
کے ہی جو دو قسمون پر ہی ایک قرب نوافل دوسرے قرب
فرایض قرب نوافل سی یہ مراد ہی کہ سالک اپنے کو فاعل
اور حق کو آلہ پاوے جسکی طرف بی یسمع و بی یبصر مین اشارہ
ہی اور قرب فرایض سی یہ مراد ہے کہ سالک اپنے کو آلہ
اور حق کو فاعل پاوے جسکی طرف الحق ینطق علی
لسان عمر مین اشارہ ہے اور یہ قرب فرایض بعد فنائے
وجود سالک کے میسر ہوتا ہے بخلاف قرب نوافل
کے جیسا کہ انتباہ مین ہے۔

قوله واما قرب الفرایض فهو فناء العبد بالکلیة من شعور جمیع الموجودات حتی
عن نفسه ایضا بحیث لم یبق فی نظره الا الوجود الحق سبحانه وهذا معنی فناء العبد فی الله وهو
ثمرة قرب النوافل

اقول قرب فرایض آن که بنده بالکلیه فانی شود

مین کہتا ہون کہ قرب فرایض یہ ہی کہ بندہ تمام موجودات

از ادراک کل موجودات حتی از نفس خود بطوری کہ
باقی نماند در نظر او بجز وجود حق این فناء العبد
فی اللہ است و آن ثمرۂ قرب فرایض است جامی
در اشعۃ اللمعات در بیان این قرب میفرماید کہ بحکم
فرمودۂ ان اللہ واسع علیم گنجایش آن دارد کہ
خود بصورت ہمہ گویندگان و ہم بصورت ہر چہ
گویند بر آید پس ہر کہ گوید و ہر چہ جوید ہمہ درست باشد
اظہار چنین اسرار ہر چند نازکی دارد اما معذور دارد ؎
خود گفت حقیقت خود و خود شنید ٭ زان روی کہ خود
نمود خود را خود دید ٭ جنید رضی اللہ عنہ کہ لسانی است
از السنۂ حق میفرماید سی سال است کہ من با حق
سخن می گویم و خلق پندارد کہ با ایشان می گویم یعنی
جنید در مجالی خلق حق را می دید و شنوندہ او را
میدانست و محجوبان پنداشتند کہ با خلق می گوید
و شنوندہ ایشان اند بلکہ خود جنید در میان نبود
و حق میگفت و محجوبان پنداشتند کہ جنید می گوید
بسمع موسی ہم او می شنید کہ بزبان شجرہ گفت انی
انا اللہ رب العالمین انتہی ملخصاً و نیز باید دانست
کہ این دو قرب مرتبۂ احسان بندہ اند کہ آن را
سیر و سفر معنوی گویند در قرب نوافل حق باطن
بندہ بود و بندہ ظاہر حق و این مرتبہ در فناء صفات

کے ادراک سے بالکل فانی ہو جائے حتی کہ اپنے نفس سے
بھی ایسا کہ اوسکی نظر مین حق کے سوا کچھ باقی نہ رہے اور
یہی اللہ مین بندہ کی فنا ہی اور یہی قرب فرایض کا ثمرہ
ہی مولانا جامی اشعۃ اللمعات مین اس قرب کے بیان مین فرماتی
ہین کہ بحکم ان اللہ واسع علیم اسکی گنجایش ہی کہ اپنے کو
تمام کہنے والون کی صورت یا جس صورت مین کہ وہ
کہین ظاہر کر دی تو جو کوئی جو کچھ کہے اور جو کچھ ڈھونڈھے
سب درست ہے ایسے اسرار کا اظہار اگرچہ نازک ہی لیکن
معذور رکھیں ؎ خود اوسنی اپنی حقیقت کہی اور خود ہی
سنی اسی سبب سے خود ہی ظاہر ہوا اور خود ہی نے اپنے آپ کو
دیکھا لسان الحق حضرت جنید رح فرماتی ہین کہ تیس برس سے
مین حق سی باتین کرتا ہون اور لوگ سمجھتے ہین کہ اونسی باتین
کرتا ہون یعنی وہ مظاہر خلق مین حق کو دیکھتے اور اوسی کو
سننے والا جانتے تھے اور محجوب لوگ سمجھتے تھے کہ وہ ہم سی
کہتے اور ہم اوسے سنتے ہین بلکہ خود جنید بھی درمیان مین نہ تھی
حق ہی کہتا تھا اور لوگ جانتے تھے کہ جنید رح کہتے
ہین اور بسمع موسی سے بھی اوسی نے سنا جس نے زبان
شجر سے کہا کہ بیشک مین اللہ تمام عالم کا رب ہون انتہی نیز
جاننا چاہیے کہ دونون مراتب بندہ کے لیے مرتبۂ احسانی
ہین جسکو سیر و سفر معنوی کہتے ہین قرب نوافل مین حق بندہ
کا باطن ہوتا ہے اور بندہ حق کا ظاہر اور یہ مرتبہ فناء صفات مین

حاصل می شود و در قرب فرائض حق ظاہر بندہ بود
و بندہ باطن حق و این مرتبہ در فناے ذات و وصول
بمقام فرق بعد الجمع حاصل می آید صدر الدین قونوی
میفرماید کہ باطن حق ظاہر انسان کامل است و ظاہر
حق باطن انسان کامل یعنی باطن و ظاہر انسان
کامل باطن و ظاہر حق است ۔

حاصل ہوتا ہے اور قرب فرایض مین حق بندہ کا ظاہر اور
بندہ حق کا باطن ہوتا ہے اور یہ مرتبہ فناے ذات اور مقام
فرق بعد الجمع کے وصول مین حاصل ہوتا ہی صدر الدین
قونوی فرماتے ہین کہ حق کا باطن انسان کامل کا ظاہر ہے
اور حق کا ظاہر انسان کامل کا باطن یعنی باطن و ظاہر
انسان کامل کا حق کا باطن و ظاہر ہے ۔

قوله وان من القائلين بوحدة الوجود من يعلم ان الحق سبحانه حقيقة جميع الموجودات ولكن لا يشاهد الحق سبحانه في الخلق

اقول و برخی از قائلین وحدت وجود کسانے اند کہ
میدانند این کہ حق سبحانہ تعالی حقیقت جمیع موجودات
است و این از تقاریر سابق ظاہر شد اما مشاہدہ حق
در خلق نمی کنند تفصیل این آیندہ می آید

مین کہتا ہون کہ بعض قائلین وحدت وجود مین لوگ
ہین جو یہ جانتے ہین کہ حق تمام موجودات کی حقیقت ہے
اور یہ تقریرون سے ظاہر ہو چکا لیکن حق کا مشاہدہ خلق
مین نہین کرتے اسکی تفصیل آیندہ آتی ہے ۔

قوله ومنهم من يشاهد الحق في الخلق شهودا حاليا بالقلب وهذه المرتبة اولى من الاولى

اقول و بعض آنند کہ مشاہدہ حق در خلق می کنند
بشہود حالی قلبی و این مرتبہ بہ نسبت اولے
اولی است چہ کہ مشاہدہ مجمل است در مفصل ۔

مین کہتا ہون اور بعض وہ لوگ جو حق کا مشاہدہ خلق
مین شہود حالی قلبی سے کرتے ہین اور یہ مرتبہ پہلے مرتبہ سے
اچھا ہے کیونکہ اسمین مجمل کا مشاہدہ مفصل مین ہے ۔

قوله ومنهم من يشاهد الحق في الخلق والخلق في الحق ولا يكون احدهما مانعا عن الآخر شهودا عيانيا وهذه المرتبة اعلى واولى من المرتبتين السابقتين وهي مقام الانبياء والاقطاب بمتابعتهم انتهى

اقول بعضی از ان مشاہدہ حق در خلق و خلق در
حق میکنند و یکے مر دیگر را حاجب و مانع نیست از دیگر
بشہود عیانی و این مرتبہ اعلی و اولی است از دو مرتبہ

مین کہتا ہون انہین سے بعض حق کا مشاہدہ خلق مین اور
خلق کا حق مین کرتے ہین اور ان دونون سے ایک دوسری کا شہود
عیانی سے حاجب و مانع نہین یہ مرتبہ مراتب سابقہ سے اعلے و اولی ہے

سابق واین مقام انبیاء واقطاب است بہ متابعت
انبیاء شیخ اکبر می فرماید کہ الناس علی ثلثۃ اقسام
قسم یری الخلق ولا یری الحق وقسم یری
الحق ولا یری الخلق وقسم جامع بین الخلق
والحق وھو صاحب البقاء انتھی مولانا روم میفرماید
؎ آن یکے ماھے ہمی بیند عیان + وان یکے
تاریک می بیند جہان + وان دگر سہ ماہ می بیند بہم +
این سہ کس بنشستہ یک موضع بہم + یعنی خلق سہ قسم
اند یکے آن کہ در نظر او موجود و مشہود جز حق نہ باشد
حق را بیند و بس و آن موحد است دوم آنکہ در چشم او
مشہود و موجود جز خلق نباشد و بس و این محجوب است
در بیت اول بیان ہمین دو قسم است سوم آنکہ ہم
مشاہدۂ حق کند در مرآت خلق و ہم مشاہدۂ خلق
کند در مرآت حق و ہم مشاہدۂ ہر دو مرآت و این
کس محقق است جامی فرماید ؎ اعیان ہمہ آئینہ و
حق جلوہ گر است + یا نور حق آئینہ و اعیان صور است
در چشم محقق کہ حدید البصر است + ہر یک زد و این
آئینۂ آن دگر است + و در نقد النصوص و تعلیقات
آن مولانا جامی نوشتہ اند کہ مردم بر چار مقام اند
یکے فرق اول کہ در وی شہود خلق است محتجب از
حق و صاحب این ہمہ خلق بنگرد و حق را بجمیع وجوہ

اور یہ انبیاء کا مقام ہے نیز اقطاب کا بمتابعت انبیاء شیخ اکبر
فرماتے ہین کہ لوگ تین قسم کے ہین ایک وہ جو خلق کو دیکھتے
اور حق کو نہین دیکھتے دوسرے وہ جو حق کو دیکھتے اور خلق کو
نہین دیکھتے تیسرے وہ جو حق اور خلق دونو کے جامع ہین۔
یہی صاحب بقا ہین انتہی مولانا روم فرماتے ہین ایک وہ
شخص ہے جو ماہتاب کو صاف ظاہر دیکھتا ہے اور ایک وہ
شخص ہے جو جہان کو تاریک دیکھتا ہے تیسرا وہ شخص ہے جو تین
چاند ایک ساتھ دیکھتا ہے اور یہ تینون باہم ایک جگہ بیٹھے ہوے
ہوتے ہین یعنی خلق تین قسم پر ہے ایک وہ جسکی نظر مین حق
کے سوا کوئی موجود و مشہود نہ ہو یہ موحد ہے اور ایک وہ جسکی نظر
مین خلق کے سوا کوئی موجود اور مشہود نہو یہ محجوب ہے شعر اول مین
انھین لوگون کا بیان ہے اور ایک وہ جو حق کو آئینہ خلق
مین اور خلق کو آئینہ حق نیز دونون کا علیحدہ علیحدہ بھی مشاہدہ
کرے اور یہی محقق ہے۔ مولانا جامی فرماتے ہین تمام
اعیان آئینہ کی طرح ہین جس مین حق جلوہ گر ہے یا نور
حق آئینہ ہے اور اعیان صورتین ہین نیز نظر محقق کی
نگاہ مین ان دونون مین سے ہر ایک دوسرے کا آئینہ
ہے اور نقد النصوص اور اوس کے تعلیقات مین
مولانا جامی لکھتے ہین کہ آدمی چار مقام پر ہین
ایک صاحب فرق جو حق کو علیحدہ سے دیکھتا ہے اور
یہ شخص بالکل خلق کو دیکھتا ہے اور حق کو ہر طرح سے

غیر داند دوم جمع کہ دروی شہود حق است بی خلق
واین مرتبۂ فناء سالک است چہ تا زمانیکہ ہستی
سالک برجا بود شہود حق بے خلق نیست و صاحب
این مقام وحدت را در کثرت ملاحظہ نماید وصاحب
فنا از دو حال خالی نیست یکے آن کہ بالکل مسلوب العقل
شود و دران سکر و بیخودی ماند واین طائفہ را مجذوب
مطلق خوانند قلم تکلیف برآنہا نیست معاف و
ترخان حق اند چہ تکلیف بر عقل است و ایشان مجانین
حق اند انکار و اقتداء ایشان نباید کرد دوم گشتہ اند
این قوم ترخان خدا بہ کے بود انکار ایشان خود روا
رو بصدق دل بجز ایشان نظر + منکر و مانع مشو ای
بے خبر + محققان صوفیہ این طائفہ را کامل نامند
زیرا کہ سالک قبل از وصول بمقام جمع و استغراق
اشیا را من جمیع الوجوہ غیر می بیند و در مقام تعطل
و تفرقہ بود و در ہنگام استغراق نہ کثرت حقیقی بیند و
نہ اعتباری پس درین مرتبۂ استغراق عدم امتیاز
تابع و متبوع و عابد و معبود است و ساکن مقام
استغراق پردہ در شریعت دیگر آن کہ پس از فناء
آنہا را بہ بقاء حق باقی گرداند سوم فرق ثانی کہ در وے
شہود خلق است قائم بحق و صاحب این مقام کثرت
را در وحدت می نگرد چہارم جمع الجمع کہ در وے شہود وحدت

غیر جانتا ہے دوسرے جمع جس مین حق کا شہود بغیر
خلق کے ہی اور یہ مرتبہ فناء سالک کا ہی کیونکہ جب تک سالک
کی ہستی قائم ہوتی ہی حق کا شہود بغیر خلق کے نہین ہوتا
اس مقام والا وحدت کو کثرت مین دیکھتا ہی اور صاحب فنا
دو حال سی خالی نہین ایک وہ جو بالکل مسلوب العقل ہون
اور سکر و بیخودی مین رہین جنکو مجذوب کہتی ہین اور تکلیف
شرعیہ نہین سب اونکو معاف ہی وہ لوگ ترخان حق ہین
کیونکہ تکلیف عقل پر ہے اور یہ مجانین حق ہین ان کا انکار
اور انکی اقتداء نہین کرنا چاہیئے یہ قوم خدا کی ترخان ہی
انکا انکار کسی طرح جایز نہین صدق دل سی انکی طرف متوجہ
رہو اور ان کے منکر نہ ہو ترخان سے مصاحبین خاص مراد
ہین جو تمام امور سے مستثنے ہوتے ہین محققین صوفیہ ان کو
کامل نہین جانتے اس لیے کہ سالک وصول سی پہلے مقام
جمع و استغراق مین اشیاء کو ہر طرح غیر دیکھتا ہی اور مقام
تعطل اور تفرقہ مین ہوتا ہی اور بحالت استغراق نہ کثرت
حقیقی کو دیکھتا ہی اور نہ اعتباری کو پس اس مرتبۂ استغراق
مین تابع و متبوع و عابد و معبود کا امتیاز نہین ہی اور
سالک مستغرق پردہ در شریعت ہے دوسرے یہ کہ بعد
فنا کے بقاء حق سے باقی رہتے ہین تیسرے فرق ثانی مین
جسمین شہود خلق قائم بحق ہونیکے ساتھ ہو اس مقام والی کثرت کو
وحدت مین دیکھتے ہین چوتھے جمع الجمع جسمین شہود وحدت

در کثرت و شهود کثرت در وحدت می باشد انتهی کلک
انتهی و جمع الجمع مقام سرور انبیاء است صلی الله علیه و
سلم و ورثهٔ وی صاحب گلشن راز گوید ؎ همه از
وهم تست این صورت غیر + که نقطه دائرا است از سرعت
سیر + یکی خط است ز اول تا بآخر + برو خلق جهان
گشته مسافر + درین ره انبیا چون ساربان اند +
دلیل و رهنمای کاروانند + وز ایشان سید ما گشته
سالار + همون اول همون آخر درین کار + مقام
دلکشایش جمع جمع است + جمال جانفزایش
شمع جمع است + و نیز باید دانست که مرتبهٔ جمع را گاهے
مرتبهٔ بقا خوانند چه انسان درین مرتبه از خود فانی ست
و به بقائے حق باقی و گاهے مرتبهٔ فنا گویند و مرتبهٔ
فرق ثانی را بقا چه انسان در مرتبهٔ جمع از خود فانی ست
و در مرتبهٔ فرق ثانی بحق باقی اللهم ارزقنا هذا
المقام ببرکة سید انبیائک علیه و علیهم السلام

در کثرت اور شہود کثرت در وحدت بغیر تفرقہ کے ہوتا ہے
انتہی اور جمع الجمع آنحضرت صلعم اور اونکے وارثون کا مقام ہے
صاحب گلشن راز لکھتے ہین ؎ یہ غیریت کی صورتین تمھارے
وہم کی وجہ سی قائم ہین ورنہ دراصل خود نقطہ ہی سرعت سیر
کی وجہ سی دائرہ ہی اول سی آخر تک ایک ہی خط ہی جسپر تمام
عالم چل رہا ہے اس راہ مین انبیا ساربان کی طرح قافلہ
والون کے راہبر اور راہنما ہین انھین مین سے ہمارے
آنحضرت صلعم سردار ہین وہی سب سے اول اور وہی سب سے
آخر ہین آپ کا مقام عالی جمع الجمع ہے اور آپکا جمال جانفزا
شمع محفل کی طرح ہی اور یہ بھی جاننا چاہیے کہ مرتبۂ جمع کو کبھی
مرتبۂ بقا کہتے ہین کیونکہ انسان اس مرتبہ مین اپنے سے فانی
اور بہ بقاء حق باقی ہی اور کبھی مرتبۂ فنا کہتے ہین اور مرتبۂ فرق
ثانی کو بقا کیونکہ انسان مرتبۂ جمع مین اپنے سے فانی اور
مرتبۂ فرق ثانی مین حق سی باقی ہی خداوندا ہم کو یہ مقام بہ برکت
حضرت سید الانبیاء علیہ السلام عطا کر۔

قوله ومن المحال ان يحصل المرتبة المتوسطة من تلك المراتب الثلثة لمن خالف الشريعة والطريقة فضلا عن المرتبة الاخيرة التي هي اعلى مما سواها من المرتبتين

اقول و محال است که حاصل شود مرتبهٔ متوسطه
ازین هر سه مراتب کسی را که خلاف شریعت و طریقت
بوجه جائے مرتبهٔ اخیره جمع الجمع که اعلی مراتب است
که حاصل شدن آن از اجلی محالات است والله اعلم

مین کہتا ہون اور محال ہی کہ مرتبۂ متوسطہ اوسکو حاصل
ہو جو خلاف شریعت و طریقت ہو تو مرتبۂ اخیرہ یعنی
جمع الجمع کا جو سب سے اعلی مرتبہ ہے کیا ٹھکانا کیونکہ
اوس کا حاصل ہونا بالکل محالات سے ہے واضح ہو کہ

ان الرياضات لا تفيد ولا تقرب العبد الى الله
مالم تكن على موافقة الشريعة ومتابعة السنة
كما قال الشيخ الجنيد قدس سره الطرق كلها
مسدودة على الخلق الا من اقتفى اثر رسول الله
صلى الله عليه وسلم فحينئذ لابد لمن اراد التقرب
الى الله تعالى بالرياضات الحكمية ان يقتدى
بالشريعة الغراء ويتبع السنة الحسناء حتى ينتج
له من الرياضات التقرب اليه تعالى والمعرفة
به فلعدم الاقتداء وترك الاتباع قد ضل
المرتاضون بمجرد الرياضات الاختراعية عن
نور الهداية فى معرفة الحق سبحانه تعالى مع
تعمقهم فى تزكية النفس بتلك الرياضات
الشاقة بل افسدوا عقائدهم كلما تعمقوا فى
الرياضات لان كل من لم يطبق رياضته
بالشريعة ولم يتبع السنة فليس له نصيب من
التقربات الالهية والمعرفة الحقانية ولا يحصل
له من تلك الرياضات الا الاوهام الفاسدة
والخيالات الكاسدة التى ليس لها من الله قبول
بل انما يحاله عن طريق الحق خروج وعدول
انتهى كذا فى جامع الاصول وايضا فيه قالوا
الشريعة امر بالتزام العبودية دائما والحقيقة

ریاضات جب تک موافق شریعت ومتابعت سنت نہون
تب تک نہ وہ مفید ہوتی ہین اور نہ اوس سے بندہ کو حق
کا قرب حاصل ہوتا ہے چنانچہ حضرت شیخ جنید قدس سرہ کا
ارشاد ہے کہ بجز متابعت نبوی صلعم کے اور سب راہین خلق
پر بند ہین تو جو کوئی تقرب الی اللہ بذریعہ ریاضات حکمیہ
چاہے اوسے شریعت غراء کی اقتدا اور سنت سنیہ کی
پیروی کرنا چاہیے تاکہ نتیجہ ریاضات یعنی معرفت وتقرب
الٰہی ظاہر ہو کیونکہ ترک اقتداء واتباع سے اہل ریاضت
بمجرد ریاضیات اختراعیہ کے بجائے نور ہدایت حاصل
کرنیکے گمراہ ہوگئے باوجودیکہ اونھون نے تزکیۂ نفس مین
ان ریاضات شاقہ سے معرفت حق مین غور کیا جس قدر
ریاضات مین غور وخوض کیا اوسی قدر اون کے
عقائد فاسد ہوگئے۔ کیونکہ جس کی ریاضت حسب
شریعت ومتابعت سنت نہ ہو تو اوسے معرفت
الٰہیہ سے کوئی حصہ نہین اور اس کو ان ریاضات سے
اوہام فاسدہ وخیالات واہیہ کے سوا کچھ حاصل نہین
اور یہ اللہ تعالے کے نزدیک مقبول نہین بلکہ اس
مین طریق حق سے خروج وعدول کا خوف ہے
انتہٰی۔ اسی طرح جامع الاصول مین ہے نیز
اوسی مین ہے کہ صوفیہ کا قول ہے کہ شریعت
التزام عبودیت کا حکم ہے۔ اور حقیقت

مشاهدة الربوبية فكل شريعة غير مؤيدة	مشاہدہ ربوبیت ہے پس جو شریعت کہ بغیر امداد حقیقت
بالحقيقة فغير مقبولة وكل حقيقة غير	کے ہو وہ نامقبول ہے اور جو حقیقت شریعت سے مقید نہو
مقيدة بالشريعة فغير مقبولة ايضا فالشريعة	وہ بھی نامقبول ہے پس شریعت یہ ہے کہ اوسکی عبادت کیجائے
ان تعبده والحقيقة ان تشهده فالشريعة	اور حقیقت یہ ہے کہ اوسکا مشاہدہ کیا جائے پس شریعت
قيام بما امر والحقيقة شهود لما قضى وقدر	قیام بہ مامورات ہے اور حقیقت اوس چیز کا شہود ہے جو قضا و
وما اخفى واظهر و باید دانست که اهل ظاهر	قدر سے متعلق ہے مخفی ہو خواہ ظاہر نیز جاننا چاہیے کہ اہل ظاہر
اهل شریعت اند و اهل باطن اهل حقیقت و این هر دو	اہل شریعت مین اور اہل باطن اہل حقیقت اور یہ دونون حقیقتاً
متلازم اند حقیقتا چرا که طریق الی الحق را ظاهر است	متلازم ہین کیونکہ راہ حق کا ایک ظاہر ہے اور ایک
و باطن ظاهرش شریعت است و باطنش حقیقت	باطن ظاہر شریعت ہے اور باطن حقیقت پس حقیقت شریعت
پس بطون حقیقت در شریعت چون بطون روغن	مین اسی طرح پوشیدہ ہے جیسے گھی دودھ مین یا خوشبو پھول
در لبن است یا بوی گل در گل پس مراد از حقیقت و	مین پس حقیقتاً در شریعت سے مطلب عبودیت کا بطریق
شریعت اقامت عبودیت است بر وجه مرضی	پسندیدہ قائم کرلینا ہے تو جس شریعت مین حقیقت نہو وہ
فکل شریعة لا حقیقة لها فهی عاطلة وکل	باطل ہے تو شریعت حق ہے اور حقیقت اوس حق
حقیقة لا شریعة لها فهی باطلة پس شریعت	کی حقیقت ہے اور اللہ تعالے کا ارشاد ایاک نعبد
حق است و حقیقت حقیقت آن حق و جامع است	و ایاک نستعین اس کا جامع ہے تو ایاک
این را قول تعالی ایاک نعبد و ایاک نستعین	نعبد شریعت ہے اور ایاک نستعین حقیقت اس کو
پس ایاک نعبد شریعت ست و ایاک نستعین حقیقت فتدبر واستطر	غور کرو اور سمجھو

قوله وان جميع الموجودات من حيث الوجود عين الحق سبحانه وتعالى والغيرية اعتبارية
واما من حيث الحقيقة فالكل هو الحق سبحانه ومثاله الحباب والموج والبرد والثلج
فان كلها من حيث الحقيقة عين الماء ومن حيث التعين غيره وكذا السراب من
حيث الحقيقة عين الهواء ومن حيث التعين غير الهواء والسراب في الحقيقة هواء ظهر بصورة الماء

اقول جمیع موجودات بحیثیت وجود عین اند و غیریت
اعتباریست ورنہ در اصل کل حق است وشالش
حباب وموج و برد و برف است کہ ہمہ من حیث الحقیقت
عین آب اند و من حیث التعین غیر و اعتبار واقعی و حقیقی
است نہ اعتبار معتبر چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث
در مکتوب مدنی می نگارند وکذلک کلام مولانا
عبدالرحمن الجامی عندی مسلم فان مقصودہ
نفی تاصل الحقایق بحیالها وانها اعتبارات و
اضافات للوجود الحق بمعنی ان الوجود ظهر
فیها وتعین بها لا بمعنی الفرق الاعتباری انتهی
بقدر الضرورۃ والباقی فی المقام بالجملہ آن غیریت
اعتباریست دیگر حاجت بیان ندارد کہ ظاہر است
وازتقاریر سابق محقق گشتہ رفت البتہ این فی الجملہ
غیریت کہ مناط احکام و آثار نشائتین تواند شد اشیا را
ثابت است ونیز کمال ہر شی عبارت از ظہور صورت
نوعیہ اوست بہ تمام احکام و آثار خود یا باکثر آنہا برابر
است کہ بفطرت و موہبت باشد یا بتدبیر و کسب
حاصل شود پس آنانکہ فطرت شان متغیر نہ شدہ ائمہ
باشند در علوم و اخلاق و اعمال و دیگرے را اقتدا بایشان
واجب باشد تا کمال نوعی حاصل کنند پس ریاضت و
مجاہدہ تدبیر و کسب است برای اقتدا سلیم فطرتان

مین کہتا ہون کہ کل موجودات بحیثیت وجود عین حق ہین
اور غیریت اعتباری ہے ورنہ در اصل سب حق ہی جسکی
مثال حباب اور موج اور ٹھنڈی اوس اور برف ہی کہ سب
حقیقتاً عین آب ہین اور بحیثیت تعین غیر اور اعتبار واقعی و
حقیقی ہے نہ اعتبار معتبر جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث مکتوب
مدنی مین لکھتے ہین کہ اسیطرح مولانا عبدالرحمن جامی کا کلام میرے
نزدیک مسلم ہے کیونکہ اونکا مقصود نفی تاصل حقائق ہی اونہین
مخلوقات کی ساتھ اور یہ کہ وہ وجود حق کی اعتبارات نہ اضافات
ہین اس معنی مین کہ وجود اونمین ظاہر اور اونسی متعین ہوا نہ
فرق اعتباری کے معنے مین انتہی بقدر ضرورت اور باقی اس
مقام پر یہی غرضکہ وہ غیریت اعتباری ہے جسمین توضیح کی
ضرورت نہین کہ خود واضح ہے اور پہلی تقریرون سی ثابت
ہو چکا ہے البتہ یہ تھوڑی غیریت جسپر دونون عالم کے
احکام اور آثار موقوف ہو سکتے ہین اشیا کے لیئے ثابت ہے
اور ہر شی کی کمال سی بھی مراد اوسکی صورت نوعیہ کا اپنی تمام
یا اکثر احکام اور آثار کے ساتھ ظہور ہی تو دو حال سی خالی
نہین یا وہ بہ فطرت و موہبت ہون یا تدبیر اور کسب سے
حاصل کی گئی ہون تو وہ جن کی فطرت مین تغیر نہین
ہوا وہ علوم اور اخلاق اور اعمال مین ائمہ ہین دوسرون کو
انکی اقتدا واجب ہے تا کہ کمال نوعی حاصل کرین پس ریاضت اور
مجاہدہ صاحب فطرت سلیم کی اقتدا کی لیے تدبیر و کسب ہے

تا ہرچہ از ثمرات بر سلامت فطرت در نشأتین مترتب
میشود بر مقتدیان ہم مترتب شود و شاید ازین جا
فرقہ از معتزلہ گمان بردہ اند آنجا کہ واجب تعالی
و ممکنات را در ذات شریک و مماثل میدانند و تفاوت
نمیدانند الا در اعتبارات و صفات حالانکہ در کتب
متداولہ اہل وحدت وجود از ہیچ کسے از کبرا صوفیہ
این منقول نیست بلکہ بخلاف این تصریحات است
از انجملہ است در لوائح ؎ تا چند حدیث وجہ و
ابعاد و جہات + تا کے سخن از معدن و حیوان و نبات
یک ذات فقط بود محقق نہ ذوات + این کثرت
وہمی ز شیون است و صفات + معنی این رباعی
ہمانست کہ وجود واحد است و موجود متعدد و نیز
بدان کہ چون ظہورات حق مطابق اعیان ثابتہ
علمیہ ی تعالی میباشد ضرور است کہ ہر نقصانی کہ
مقتضائی آن اعیان خواہد بود بہمان نقصان ظہور
خواہد فرمود پس آن نقصان خواہ از لوازم ارواح
باشند خواہ از لوازم اجسام صرف بحیثیت آن مرتبہ ظہور
است نہ بحیثیت ذات وی تعالی کہ از عالم ارواح
نیز باطن تر است و آن ذات پاک در عین این تنزل
برہمان کمال ذاتی خود بودہ است پس چنانچہ آن
مراتب نازلہ یعنی عالم ارواح و عالم اجسام از قبیل امور

تا کہ جو کچھ ثمرات فطرت سلیم پر دونون عالم مین مرتب ہون
مقتدیون پر بھی مرتب ہون اور شاید یہان فرقہ معتزلہ نے
یہ گمان کیا ہے کہ جو واجب تعالی اور ممکنات کو ذات مین
شریک اور مثل جانتے ہین اور اعتبارات و صفات کے
سوا کوئی فرق نہین کرتے حالانکہ اہل وحدت وجود
کی مشہور کتابون مین کسی بزرگ سے بھی یہ منقول نہین
بلکہ اس کے خلاف تصریحات ہین از انجملہ لوائح مین ہے
؎ کہ کب تک وجہ اور ابعاد اور جہات کا بیان ہوئے اور
کہان تک معدنیات اور حیوانات اور نباتات کے متعلق
گفتگو کیجائے صرف ایک ہی ذات ثابت ہے نہ متعدد
ذاتین یہ کثرت وہمی شیون اور صفات کی ہے اس رباعی
کا یہی مطلب ہے کہ وجود ایک ہے اور موجود متعدد اور
یہ بھی واضح ہو کہ جب ظہورات حق مطابق اوسکے اعیان ثابتہ
علمیہ کے ہوتے ہین تو ضروری ہے کہ ہر نقصان جو اوس کے
اعیان کا مقتضا ہو اوسی نقصان کے ساتھ ظہور بھی کرے
تو وہ نقصان خواہ لوازم ارواح سے ہو خواہ لوازم اجسام
سے صرف اوس مرتبہ کی حیثیت سے اوس کا ظہور ہے نہ بحیثیت
ذات واجب تعالی کہ وہ عالم ارواح سے بھی زائد پوشیدہ
ہے اور وہ ذات پاک عین اس تنزل مین اپنے
اوسی کمال ذاتی پر ہے تو جس طرح وہ مراتب نازلہ
یعنی عالم ارواح اور عالم اجسام مین بسبب امور

وہمیہ مانند پیکر بشری فرشتہ بودہ اند آن نقصانات
نیز یعنی جاہل یا عاجز بودن ارواح و مقید حیز و
مکان بودن اجسام و ریزہ ریزہ شدن آنہا از
ہمین قبیل است و ذات مقدس حضرت واجب الوجود
در عین این نقصانات بہمان کمالات متحقق می باشد

وہمیہ مثل صورت بشری و فرشتہ کے ہوے ہین وہ نقصانات
بھی یعنی ارواح کا جاہل یا عاجز ہونا اور اجسام کا حیز و
مکان مین ہونا یا اون کا ٹکڑے ٹکڑے ہونا بھی اسی
قبیل سے ہے اور ذات مقدس حضرت واجب الوجود عین
ان نقصانات مین اونھین کمالات سے قائم رہتی ہے

سبحان ربك رب العزة عما یصفون الحاصل
موقوفیت کمال حق بر عالم صرف از جہت تحقق
آن کمال است و ظاہر کہ تحقق خود از معانی مصدریہ
است کہ مر متحقق را ضرورت افتد بر آن و ذات بحت
ہمچنان بر صرافت خود است چنانکہ بود و ماند چنانکہ ہست
اکنون در اثبات وحدت وجود بعضی آیات و احادیث
کہ بعبارة النص و دلالة النص دلالت دارند میفرمایند۔

تیرا پروردگار صاحب عزت وصف کرنیوالونکے وصف سی
پاک ہی خلاصہ یہ کہ حق کی کمال اسمائی کا عالم پر موقوف ہونا
صرف اوس کمال کی تحقق کی وجہ ہی اور ظاہر ہی کہ تحقق خود
معانی مصدریہ مین سے ہی جسکی خود متحقق کو ضرورت پڑتی ہی
ذات بحت اسیطرح اپنی صرافت پر ہی جیسے کہ تھی اور جسطرح
ہے ویسی رہیگی اب اثبات وحدت وجود مین بعض آیتین اور
حدیثین جو بعبارة النص و دلالة النص دلالت کرتی ہین فرماتی ہین

قوله والدلائل الدالة علی وحدة الوجود کثیرة اما من الآیات

اقول دلائل دالہ بر وحدت وجود بسیار اند دلائل
جمع دلیل والدلیل فی اللغة هو المرشد وما بہ
الارشاد وفی الاصطلاح هو الذی یلزم من العلم
بہ العلم بشیء آخر وحقیقة الدلیل هو ثبوت
الاوسط للاصغر واندراج الاصغر تحت الاوسط
کذا فی تعریفات الاشیاء للسید الشریف
الجرجانی اما دلائل مثبتہ وحدت وجود پس آیات

مین کہتا ہون کہ دلائل وحدت وجود بہت ہین دلائل
دلیل کی جمع ہی جس کی معنی لغت مین راہ بتانے والے کے
ہین نیز جس چیز سی کہ راہ دکھلائی دے اور اصطلاح مین
دلیل وہ ہے جسکے علم سے دوسری چیز کا علم ہونا لازم
ہو اور حقیقت دلیل اوسط کا ثبوت اصغر کے لیے اور اصغر کا
اوسط کے تحت مین داخل ہونا ہی اسی طرح میر سید شریف جرجانی
کی کتاب تعریفات الاشیا مین ہے اب وحدت وجود ثابت کرنیوالے دلائل کلام سے یہ ہین

قوله قوله تعالی ولله المشرق والمغرب فاینما تولوا فثم وجه الله

اقول قول وی تعالی وخدای راست جای بر آمدن
آفتاب وجای فرو رفتن آن پس هر جا که رو آرید
آن سوروی اوست مغربی گوید ه هر سو که دو دیدیم
همه سوئے تو دیدیم + هر جا که رسیدیم سرکوئے تو دیدیم
روئے همه خوبان جهان را به تماشا + دیدیم ولے
آئینهٔ روئے تو دیدیم + هر قبله که بگزید دل از بهر عبادت
آن قبلهٔ دل را خم ابروی تو دیدیم + ملا عبد الغفور مینویسد
که مقتضای آیت تنزه اوست از تقید چه اگر مقید بودے
محصور مضمون آیت صحیح نیامدے زیرا که معنی آیت
این است که هر جا که رو آرید آنجا وجه وجود خداست
پس اگر مقید بودی در هر موضع یافت نشدی انتهی کلامه
گویم که این از مقولهٔ مکان است و تولیت از روی لغت
رو در آوردن و ثَمّ اشارت بسوی آن مکان که مفهوم
از این است و مراد از وجه ذات حق است یعنی
هر جا که روید آنجاست ذات خدا و شک نے که آن
هنگام که وجود غیر فرض کنند وروی بدو آرند آن جا
ذات حق نباشد چرا که حال خالی از آن نیست که
هنگامے که وجود غیر فرض کنند وروبدو آرند منفک
فرض کنند یا غیر منفک فرض کنند ظاهر است که آنجا
ذات حق نباشد والا لم یکن منفکا و اگر غیر منفک
فرض کنند هم ذات حق آنجا نباشد چه آن هنگام ذات

مین کہتا ہون اللہ تعالی فرماتا ہے اور خدا ہی کے لیے مشرق
ومغرب ہی تو جسطرف تم متوجہ ہو اوسیطرف اللہ کا منہ ہے
مغربی فرماتے ہین ه جسطرف ہم گئے ہر طرف تجھی کو دیکھا
اور جس جگہ پہونچے وہ تجھسے خالی نہ دیکھی تمام عالم کی خوبصورتون کو
بطور تماشا دیکھا تو سب کو تیری صورت کا آئینہ دیکھا جو قبلہ
دل نے عبادت کیلیے اختیار کیا وہ قبلۂ دل تیرا ہی ابروئے
خمدار تھا ملا عبد الغفور لکھتے ہین کہ آیت کا مقتضا اوسکا تقید
سے منزہ ہونا ہے کیونکہ اگر مقید اور محصور ہوتا تو آیت کا
مضمون صحیح نہ ہوتا اس لیے کہ آیت کے یہ معنی ہین کہ جسطرف
تم متوجہ ہو اوسی طرف خدا کا منہ ہے اگر مقید ہوتا تو ہر جگہ
نہ پایا جاتا انتہی مین کہونگا کہ یہ مقولہ مکان سے ہے اور
تولیت کے معنی لغوی متوجہ ہونے کے ہین اور ثَمّ سے
اشارہ اوسی مکان کی طرف ہے جو مفہوم این کا ہے
اور وجہ سے مراد حق کی ذات ہے یعنی جس طرف تم متوجہ
ہو اوسی طرف خدا کی ذات ہے اور واقعی جب کسی غیر کا
وجود فرض کرین تو خدا کی ذات وہان نہوگی کیونکہ دو
حال سے خالی نہین کہ جب وجود غیر فرض کرینگے اور اوسطرف
متوجہ ہونگے تو علیحدہ فرض کرینگے یا نہ کرینگے اگر علیحدہ فرض
کرینگے تو ظاہر ہے کہ وہان ذات حق نہ ہوگی ورنہ منفک
نہوگی اگر غیر منفک فرض کرین توبھی وہان حق کی
ذات نہ ہوگی کیونکہ اوس وقت ضروری ہے کہ ذات

حق را لابد با ذات غیر مفروض کنند. بر مثال آتش در آب
گرم و یا روح در قالب و شک نیست کہ در آب گرم
آتش بجائے خود و آب بجائے خود است نہ در مکان
آب آتش است و نہ در آتش آب و الا یلزم الجمع
بین الضدین و چون این ثابت شد درین حال اگر
کسے رو آورد بمکان یکی لامحالہ در آن مکان دیگری
نباشد پس دانستیم کہ اثبات وجود غیر در اینما تولوا
فثم وجہ اللہ درست نیاید سواء فرض وجود الغیر
منفکا عنہ او غیر منفک و گویم کہ چون وجود غیر
فرض کنیم لامحالہ منفک از ذات فرض کنیم کہ بدون تصور
انفکاک وجود غیر محال است و الا یلزم المماسۃ
و الاتصال لذاتہ کما عرف من فن الکلام و چون
وجود غیر منفک فرض کنند شک نے کہ آنجا ذات
حق نباشد چنانکہ بالا رفتہ اگر گوئی کہ ہر گاہ ذات حقہ
متعقل نمیشود و نیز منیر ما یا اینما تولوا فثم وجہ اللہ
پس کل جہات برای توجہ ما برابر باشند مشروعیت
استقبال قبلہ بالخصوص در حالت صلوۃ چیست گویم
کہ شیخ اکبر در لوائح الانوار گفتہ کہ حکمت در تخصیص جہت
قبلہ آنست کہ چون ما یان چنان مستیم کہ قلوب ما مجتمع
نمیشوند بدون توجہ الی جہۃ الواحدۃ لان احدنا
ذو جہۃ فلا یقبل ان یتعقل الا ذا جہۃ و من ھھنا

حق کو غیر کے ساتھ فرض کریں جیسے گرم پانی میں آگ
یا جسم میں روح اور کوئی شک نہیں کہ گرم پانی میں آگ
بجائے خود ہے اور پانی بجائے خود نہ پانی کی جگہ آگ
ہے اور نہ آگ کی جگہ پانی اگر ایسا ہو تو جمع بین الضدین
لازم آویگا اور جب یہ ثابت ہوا تو اس حال میں اگر
کوئی ایک مکان کی طرف متوجہ ہو لامحالہ اوس مکان میں
دوسرا نہ ہوگا پس اس سے معلوم ہوا کہ وجود غیر کا اثبات
اینما تولوا فثم وجہ اللہ سے درست نہیں ہوتا خواہ وجود
غیر اوس سے منفک فرض کیا جائے یا غیر منفک اور میں
کہونگا کہ وجود غیر بھی ہم فرض کرلیں تو لامحالہ ذات سے
منفک فرض کرینگے بغیر تصور انفکاک وجود غیر محال ہے ورنہ
اوسکی ذات کے لیے مس اور متصل ہونا لازم آویگا جیسا کہ
فن کلام سے معلوم ہوتا ہے اور جب وجود کو غیر منفک فرض کریں
تو کوئی شک نہیں کہ وہاں حق کی ذات نہوگی جیسا کہ اوپر بیان
ہوچکا اگر یہ کہیں کہ جب ذات حقہ مدرک نہیں ہوتی اور یہ بھی ارشاد ہے
کہ اینما تولوا فثم وجہ اللہ تو کل جہتیں ہماری توجہ کیلیے برابر ہیں پس مشروعیت
استقبال قبلہ بخصوص نماز کی حالت میں کیوں ہے میں کہونگا شیخ اکبر
لوائح الانوار میں لکھتے ہیں کہ حکمت تخصیص سمت قبلہ یہی ہے کہ چونکہ ہم
لوگوں کے قلوب بغیر ایک جہت کی طرف توجہ کے مجتمع نہیں ہوتی
کیونکہ ہم میں سے ہر ایک ذو جہت ہے تو وہ صاحب
جہت ہی کے تعقل کو قبول کرے گا اور اسی لیے

قالوا کلما خطر ببالك فالله تعالی بخلاف
ذلك واوجبوا علی ان العبد ان ینزه الحق تعالی
عما ظهر له وصرفه فکان تخصیص التوجه الی الکعبة
شفقة من الحق علینا لیجمع همنا علیه سبحانه والا
فسایر الجهات فی حقه سواء وقال اعلم انه من
اعجب الامور ان العبد فی حقه تعالی سواء قال تعالی
یعلم و یتحقق ان الحق تعالی لیس فی جهة ثم مع ذلك
یغلب وهمه علی عقله فلا یشهد الحق تعالی الا متعالیا
فی جهة الفوق وربما یستدل بعضهم بقوله تعالی
یخافون ربهم من فوقهم ولیس فی هذه الآیة
دلیل صریح علی ذلك لان المراد یخافون ربهم
ان ینزل عذابا من فوقهم ای من السماء انتهی
واین مسئله جهت مزلة الاقدام خلقی کثیر است وواجب
بر ما است که اقرار کنیم بجهل در معرفت کیفیت این و
همین اعتقاد سلف صالح است

حضرات صوفیہ کہتے ہین کہ جو کچھ تیری قلب مین گذری
اللہ تعالی اوس سی علیحدہ ہی اور بندہ پر واجب ہی کہ اللہ
تعالی کو وہ اوس چیز سی پاک جانی جو اوسکے لیے ظاہر ہوتی
اور اپنی دل کو اوسکیطرف مصروف کری تو کعبہ کیطرف توجہ کی
تخصیص اللہ کی ہمپر شفقت ہی تا کہ ہماری ہمتین اور ارادے
اوسی پر جمع ہو جائین ورنہ کل جہات اوسکے لیے برابر ہین اور
کہا ہی کہ دیکھو یہ عجیب تر بات ہی کہ بندہ حقتعالی کی بارہ مین
تعالی کہتے ہوے یہی جانتا ہی سمجھتا ہی کہ حقتعالی کی لیے کوئی جہت
مخصوص نہین پھر بھی اوسکا وہم عقل پر غالب آتا ہی اور وہ حق کو
نہین دیکھتا مگر بلندی پر اوپر کی جانب جیسے اکثر لوگ اوسکی
ارشاد یخافون ربہم من فوقہم سی دلیل لاتی ہین حالانکہ اس آیت
مین اسپر دلیل صریح نہین اسلیے کہ وہ اپنی پروردگار سی اس امر مین خوف
کرتی ہین کہ وہ اونپر آسمان سی عذاب نازل کری انتہی اور اس
مسئلہ مین اکثر لوگونکی قدم ڈگمگائی ہین اور ہمپر واجب ہے کہ ہم اس معرفت
کی کیفیت مین جہل کا اقرار کرین اور یہی سلف صالحین کا اعتقاد ہی

قوله قوله تعالی نحن اقرب الیه من حبل الورید

اقول قول وی تعالی است ما قریب تر ایم بسوی وی
از رگ گردن یعنی نحن اقرب الیه لا بالمکان ولا
بالزمان ولا بالمرتبة بل بالذات من غیر اختلاط
ولا اتحاد من حبل الورید ای من العرق الوارد
من الراس الی مقدم العنق کذا فی تفسیر الرحمانی

مین کہتا ہون کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہی کہ ہم اوس کی طرف
رگ گردن سی زیادہ قریب ہین یعنی ہم اوسکی طرف نہ بمکان و
زمان و مرتبہ بلکہ بالذات بلا اختلاط و اتحاد رگ گردن
سے زیادہ قریب ہین یعنی اوس رگ سے جو سر سے
گردن کے اوپر کے حصے تک ہی اسی طرح تفسیر رحمانی

که مصنف آن شیخ علی مهائمی یکے از اکابر صوفیه و
علماء ایشان ست و کشف و ایضاح این قرب موقوف
بر مقدمه ایست که علماء این طائفه علیه بتحقیق و تدقیق
آن موفق شده اند وهی ان جمیع الموجودات من
حیث الوجود عین الحق و من حیث التعین
غیره والغیریة اعتباریة واما من حیث الحقیقة
فالکل هو الحق فقول الصوفی الکل هو وقول المتکلم
ان کل شیء غیره کله صحیح ومثاله الحباب
والموج وکوز الثلج فان کلها من حیث الحقیقة
عین الهواء ومن حیث التعین غیرها وکذا
من حیث الحقیقة عین الماء و در لفظ اقرب که صیغه
تفضیل از قرب است اندکے غور باید کرد چه قرب حبل الورید
که مفضل علیه است یا مخاطب قرب جز با کل است و
قرب حق با عبد که مفضل است قرب هویت است
با ماهیت و اگر واضح تر خواهند بدانند که قرب مطلق است
معرا از قید اطلاق هم سے اتصال بے تکیف بے قیاس
هست رب الناس را با جان ناس هر گاه این مقدمه
ممهد شد پس عینیت و غیریت و وحدت و ثنینیت
هر دو راست شدند کذا افاده استاذی و مرشدی
مولانا شاه تقی علی القلندر فی بعض افاداته
و کاتب الحروف گوید که اقرب اسم تفضیل مستعمل به من است

مصنفہ شیخ علی مہایمی ہین ہی اور اس قرب کا کشف اور
ایضاح ایک مقدمہ پر موقوف ہی جسکی تحقیق و تدقیق
کی توفیق اس گروہ کی علما کو ہوئی جو یہ ہی کہ کل موجودات
بحیثیت وجود عین حق ہین اور بحیثیت تعین غیر اور
غیریت اعتباریہ ہے بحیثیت حقیقت تو سب حق ہی ہے
پس صوفی کا قول کہ کل وہی ہی اور متکلم کا قول کہ ہر شئے
اوسکی غیر ہین سب صحیح ہین اور اوسکی مثال حباب اور موج
اور اولون کی ہی کیونکہ وہ سب بحیثیت حقیقت عین ہوا
ہین اور بحیثیت تعین غیر اسی طرح بحیثیت حقیقت آب
ہین لفظ اقرب مین جو باب قرب سے افعل التفضیل کا
صیغہ ہی تھوڑا غور کرنا چاہیے کیونکہ قرب حبل الورید جو
مخاطب کے لیے باعث فضیلت ہی مثل قرب جز با کل
ہے اور قرب حق بہ بندہ جو باعث فضیلت ہی قرب ہویت
با ماہیت کی طرح ہی اگر اس سی بھی زیادہ واضح جاننا چاہین
تو قرب مطلق ہی جو قید اطلاق سی بھی معرا ہی سے خدا
کا بندہ سی اتصال بے کیفیت و بے قیاس ہی جب یہ مقدمہ
درست ہوگیا تو عینیت و غیریت اور وحدت و ثنینیت
دونون ٹھیک ہوگئے ایسا ہی میری اوستاد اور مرشد
مولانا شاہ تقی علی قلندر نے اپنے بعض افادات
مین لکھا ہے - اور کاتب الحروف کہتا ہے کہ
اقرب اسم تفضیل جو بہ لفظ من مستعمل ہے

دلالت دارد بر اشتراک در اسم قرب اگرچہ مختلف الکیف
بود پس اشتراکی نیست درمیان قرب صفات و قرب
حبل الورید چرا کہ قرب از صفات معنویست و قرب
حبل الورید حسی پس در اقربیت او تعالی مر انسان را
از حبل ورید کہ آن حقیقی است دلیلی ست بر آن کہ
قرب و تعالی حقیقی است ای بالذات اللازم لها
الصفات اگر گوئی کہ چون دوست داشت او تعالی
این را کہ قریب تر باشد بما از حبل ورید پس چرا او را
نہ دریابیم گوئیم شیخ اکبر در باب خامس و ثمانین از
فتوحات گفتہ کہ قرب حجاب است چنانکہ بعد ہمچو
آب کہ چون اندران در آئی ہر چند در و چشم کشائی
ہیچ نہ بینی بوجہ شدت قرب و اگر گوئی کہ این ہفتاد
ہزار حجاب درمیان حق و خلق کہ شارع علیہ السلام
بیان فرمودہ از چہ رو شدند گوئیم کہ حجب کنایہ از شہود
عبد است بُعد خود را از حضرت حق پس اینہا راجع
بشہود عبد اند و حق ہمچنان بر شدت ظہور خود است
انضاح این کلام آن کہ عبد مومن مشتمل بر علم و جہل
است پس علم ادراک حجب نوریہ میکند و جہل حجب
ظلمانیہ آری ؎ گر بعلم آئیم آن ایوان اوست +
ور بجہل آئیم آن زندان اوست + در باب رابع و خمسین و
مأتین از فتوحات است کہ حجاب عظمت از حق ابدًا

اسم قرب کے ساتھ مشترک ہونے پر دلالت کرتا ہی اگرچہ
کیفیتین مختلف ہون تو کوئی اشتراک قرب صفات اور قرب
حبل الورید مین نہین ہوگا کیونکہ قرب صفات معنوی سے
ہے اور قرب حبل الورید حسی ہی تو اقربیت اوس احب تعالی
کی انسان کی شہ رگ سے جو حقیقی ہی اسکی دلیل ہی کہ
قرب بھی اوسکا حقیقی یعنی بالذات ہے جسکے لیے صفات
لازم ہین اگر یہ کہو کہ جب حق تعالی نے ہم سے شہ رگ
سے زائد ہونے کو پسند کیا تو اوسکو ہم کیون نہین پاتی تو
مین کہونگا کہ شیخ اکبر نے فتوحات کے باب پچاسی مین لکھا
ہے کہ قرب بعد کی طرح حجاب ہے مثلاً پانی کے اندر آنکھ
کھولین تو بوجہ اوس کے شدت قرب کے کچھ دکھائی نہ دیگا
اگر یہ کہو کہ ستر ہزار حجاب حق اور خلق کے درمیان جو
شارع علیہ السلام نے بیان فرمائے یہ کس طرح ہوئے تو
مین کہونگا کہ حجابات سے مراد بندہ کا حضرت حق سے
اپنی دوری مشاہدہ کرنا ہے تو یہ راجع بہ شہود عبد ہی حق
اوسی طرح اپنی شدت ظہور پر ہی اس کلام کی توضیح یہ ہی کہ
بندۂ مومن علم اور جہل دونون پر مشتمل ہی پس علم حجابات
نوریہ کا ادراک کرتا ہے اور جہل حجابات ظلمانیہ کا ہی ان
؎ اگر ہم علم کی طرف آوین تو وہ اوس کا محل ہے
اور اگر جہل کی طرف آوین تو وہ اوس کا قیدخانہ ہے
فتوحات کی باب دو سو چون (۲۵۴) مین ہی کہ حجاب عظمت حق سی کبھی

رفع نمی تواند شد چہ حجاب عظمت عبارت از عدم احاطہ
بحق است پس نخواہد او فتاد عین عبد الابرین حجاب
فاذن العبد ذاہ وما ذاہ وازین است کہ در باب
حادی وخمسین ومائتین از فتوحات گوید فسبحان
من لا یعلم الا بانہ لا یعلم اگر تو ہم شود کہ پس معنی
قل ھذہ سبیلی ادعوا الی اللہ چہ باشد گویم این کہ
ادعوا الی طریق اللہ الخاصۃ التی جاءہ الرسل
علیھم الصلوۃ والسلام علی حذف مضاف
ومن ادعی انہ یدعوا الی اللہ حقیقۃ من
غیر مضاف قلنا لہ کیف عرفت من لیس
کمثلہ شئ حتی یدعوا الناس الیہ فانہ لو کان
شئ لوقعت التماثل وھو تعالی لا یماثل
فلیس مثلہ تعالی شئ ومن ھو کذلک لا
یعرف فبطل دعواک معرفۃ اللہ تعالی کذا
فی الباب الثالث والتسعین من الفتوحات
کاتب الحروف گوید کہ خلاصہ کار این است کہ حق
سبحانہ بہ بندہ از ہمہ چیزہا نزدیک تر است وازین
گفتن ہم نزدیک تر چرا کہ حال قرب در عبارت
نمی گنجد وقتیکہ قرب را بعبارت در آورند بعد می شود
قرب نہ آنست کہ با او نزدیک شدی واز وعبارتے
توانی کرد قرب آن ست کہ تو دروی گم شوی و خود را

رفع نہین ہو سکتا کیونکہ اوس سی مراد حق کا احاطہ نہ ہو سکنا ہے
تو بندہ کی آنکھ اسی حجاب پر پڑتی ہے تو اس وقت بندہ
اس کو دیکھتا ہے اور نہین بھی دیکھتا اسی لیے فتوحات
کے باب دو سو اکاون مین لکھتے ہین کہ پاک وہ ہے وہ
جو نہین جانا جاتا بجز اس حیثیت کے کہ وہ نہین جانا جاتا اگر پھر تیرے
وہم ہو کہ قل ھذہ سبیلی ادعوا الی اللہ کی کیا معنی ہونگی
تو مین یہ کہونگا یہہ کہ مین اللہ کی اوس خاص راستہ کی طرف
بلاتا ہون جیسے پیغمبران علیھم السلام آئے بر طریقہ حذف مضاف
اور جو اوسکا دعی ہو کہ وہ اللہ کی طرف حقیقتا دعوت بغیر
نسبت کی کرتا ہے تو اوس کے لیے ہم کہین گی کہ اوس ذات
کو تو نے کیسے پہچانا جسکے مثل کوئی چیز نہین اور جسکی تو لوگونکو
دعوت دیتا ہی اگر وہ شی ہوتا تو تماثل ضرور واقع ہوتا حالانکہ
وہ کسی سی مشابہ نہین اور نہ اوسکے مثل کوئی شی ہے اور جو
ایسا ہو وہ پہچانا نہین جا سکتا تو دعوائی معرفت حق
ہی تیرا باطل ہے اسی طرح فتوحات باب ترانوے مین
ہے کاتب الحروف کہتا ہی کہ خلاصہ یہہ ہے کہ حق اپنے
بندے سے تمام چیزون سے زیادہ نزدیک ہے اور اس
کہنے سے بھی زیادہ نزدیک ہے کیونکہ قرب کا حال
عبارت مین نہین آسکتا جب قرب کو عبارت مین لاوینگی
بعد ہو جاویگا قرب یہ نہین ہی کہ اوسکی ساتھ نزدیک ہو جاؤ اور
اوس سی کوئی مفہوم حاصل کرسکو قرب یہہ ہی کہ اوسین گم ہو جاؤ

وغیر خود را گم کنی و ندانی که کجا بودی و از کجا آمدی
پیش بزرگے خبر آوردند که فلان شیخ از قرب سخن
میکند گفت چون به آن رسی بگوی آنجا که مائیم
قرب بعد است قرب عبارت از نا بودن نست
آنجا عبارت کجا گنجد و حجاب میان بندہ و حق ہمین
انتقاش صور کونیه است در دل و این بسبب
صحبتهائی پراگنده و دیدن الوان اشکال گوناگون
زیاده میشود و از گفتن و شنیدن سخنان بسی پس باید
که هر چه خیال را نما فزاید اجتناب نماید و بی محنت و مشقت
و ترک لذت و شهوات حسی این معنی دست ندهد

اور غیر کو بھی اوسمین گم کرو اور یہ نجانو کہ کہان تھے اور
کہان سے آئے ایک بزرگ سے لوگون نے بیان کیا کہ فلان
بزرگ قرب کو بیان کرتے ہین اونھون نے جواب مین کہا
کہ جب اون سے ملاقات ہو تو کہنا کہ جس جگہ ہم ہین وہان قرب
بعد ہے قرب تمھارا نہ ہونا ہے وہ بیان مین کب آسکتا ہے
حق اور بندہ مین حجاب صور کونیہ کا قلب مین منقش ہونا
ہے جو بوجہ پریشان صحبتون اور طرح طرح کے رنگ اور شکل
دیکھنے نیز بہت سی باتون کے کہنے اور سننے سے زیادہ ہوتا ہے
تو چاہیے کہ جو برا خیال آوے اوس سے پرہیز کرے اور بلا محنت و
مشقت و ترک لذات و شہوات حسی یہ بات حاصل نہین ہوتی

قوله قوله تعالى الله معكم اينما كنتم

اقول قول وی تعالی است الله با شما است
هر جا که باشید ازین جا معیت ذاتیه بذوق و عقل
توان فهمید چه حقیقت معیت مصاحبت شی است
بشئی آخر خواه هر دو واجب باشند کذات الله
و صفاته یا جایز کالانسان مع مثله یا واجب
و جایز و آن معیت الله تعالی است بذاته و صفاته
بالمخلوقات چنانکه درین آیت و ان الله مع
المحسنين و مع الصابرين است چه معلوم است
که مدلول اسم الله ذاتیست لازمه متعینه تا متعلق شود
بجمیع ممکنات و این معیت نیست ہمچو معیت متحیزین

مین کہتا ہون کہ اللہ تعالی کا قول ہے کہ اللہ تمھارے ساتھ
ہے جہان رہو یہین سے معیت ذاتیہ کو بذوق و عقل
سمجھنا چاہیے کیونکہ معیت کی حقیقت یہ ہے کہ ایک دوسرے
سے یکجا ہو خواہ دونون واجب ہون جیسے حق کی ذات
اور اوسکی صفات یا دونون جایز ہون جیسے انسان اپنے
مثل کے ساتھ یا واجب اور جایز دونون ہون اور وہ حق
کی معیت بذاتہ و صفاتہ مخلوقات سے ہے جیسا کہ اس آیت مین
ہے کہ اللہ احسان اور صبر کرنیوالون کے ساتھ ہے کیونکہ یہ معلوم
ہے کہ اسم اللہ کا مدلول ایک ذات لازمہ متعینہ ہے تا کہ کل ممکنات
کے ساتھ متعلق ہو اور یہ معیت معیت متحیزین کی طرح نہین ہے

بہر نہ بودن مماثلت حق تعالی مر خلق را کہ موصوف اند
بجسمیت و مقتضر اند بلوازم ضروریہ آن و متعالیست معیت
از نسبت و نظیر لکمالہ تعالی وارتفاعہ عن صفات
خلقہ لیس کمثلہ شئ وھو السمیع البصیر و نیز ازین
منتفی شد قول بلزوم حلول در حیز کائنات از قول بمعیت
ذات مع انہ لا یلزم من معیۃ الصفات دون
الذات انفکاک الصفات عن الذات و لا بعدھا
و لا تحیزھا و سائر لوازمھا فلزم من معیۃ
الصفات بشی معیۃ الذات و عکسہ لتلازمھا
مع تعالیھما عن المکان و لوازم الامکان لانہ تعالی
مباین لصفات خلقہ تباینا مطلقا مولانا جامی
در اشعۃ اللمعات میفرماید کہ ہر موجود را با حق سبحانہ دو
جہت اند معیت وے با حق و احاطہ و سریان وے
سبحانہ تعالی در وی بالذات بے توسط امری دیگر
و این جہت را طریق وجہ خاص گویند و فیضی کہ ازین
طریق میرسد بی واسطہ است و توجہ بندہ را باین جہت
توجہ بوجہ خاص گویند و استیلاء این جہت را بر بندہ
و استہلاک و اضمحلال بندہ را بر این جہت جذبہ گویند و جہت
دیگر سلسلۂ ترتیب است و فیضی کہ بوی رسد نخست
بر مراتب آنہا مرور کند و منصبغ باحکام آنہا شود متنازلا
بوی رسد و چون بندہ بر ہمین طریق متصاعدا حق سبحانہ

اس لیے کہ حق کو خلق کی ساتھ کوئی مماثلت نہین کیونکہ خلق
جسمیت سی موصوف اور اوسکی لوازم ضروریہ کی محتاج ہین
اور معیت نسبت اور نظیر سی اونچی ہی بوجہ واجب تعالی کے
کمال اور اوسکی صفات خلق سی عالی ہونیکے اوسکی مثل کوئی
چیز نہین وہی سنتا اور بینا ہے نیز اس سی اوس قول کی نفی
بھی ہوگئی کہ معیت ذاتی کی قائل ہونیسے حیز کائنات مین حلول
لازم آتا ہی باوجود اسکے کہ معیت صفات نہ کہ ذات سی صفات کا
ذات سی جدا ہونا لازم نہین آتا اور نہ اُسکا بعد و تحیز اور دیگر لوازم
پس لازم آویگا کہ اگر کسی شی کیساتھ صفات کی معیت ہو تو ذات کی بھی
معیت ہوگی یا اسکی برعکس کیونکہ ذات اور صفات اگرچہ مکان اور
لوازم امکان سی بلند ہین لیکن ایک دوسرے کیلیے لازم ہین سلبی کہ واجب تعالی
صفات خلق سی بہ تباین مطلق مباین ہی مولانا جامی اشعۃ اللمعات مین
فرماتی ہین کہ ہر موجود کو حق کیساتھ دو جہتین ہین ایک جہت حق سی
اُسکی معیت کی اور اُسکا محیط ہونا اور اُسمین بالذات بغیر کسی دوسرے
امر کی توسط کی ساری ہونا اور اُس جہت کو طریق وجہ خاص کہتی ہین
جو فیض اس طریقہ سی پہونچتا ہی وہ بلا واسطہ ہوتا ہی اور بندہ کی توجہ کو جہت اس
مین توجہ خاص کہتی ہین اور بندہ پر اس جہت کی غلبہ کو اور اوسکی مغلوب
اور مضمحل ہونیکو جذبہ کہتی ہین اور دوسری جہت سلسلۂ ترتیب کی ہی جو فیض
اُس سی پہونچتا ہی وہ ان امور کی واسطے ہوتا ہے جو وجود حق کیساتھ اُسکی معیت مین
دخل رکہتی ہین اور جو فیض کہ اُسکو پہونچتا ہی اولا اُسکی مراتب پر گذرتا ہی اور اُنکے
احکام کی رنگ سی رنگین ہو جاتا ہے اور نزول کرتا ہوا اُسکو پہونچتا ہی اور جب بندہ

تعالی باز گرداند تا آنکه احکام یک یک مرتبہ باز میگذارد
و بمرتبۂ فوق آن ترقی می کند تا آن اسمی کہ مبدء تعین
و نسبت برسد و دران مستہلک و مضمحل گردد و آن
نسبت بوی تجلی ذاتی وی باشد و این طریق را سلسلۂ
ترتیب گویند و روش بندہ را برین طریق مرتبۂ بعد مرتبۂ
سلوک گویند و واصل باین طریق را اگرچہ کمتر باشد از
واصل بطریق اول اما او را احاطہ است باحوال
مراتب کہ واصل بہ طریق اول را نیست
و واصل بطریق اول را چون باز گردانند و بر
طریق سلسلۂ ترتیب باز بمطلوب رسانند وی را
مجذوب سالک خوانند و سالک بر طریق ثانی را
چون سلوک وی منتہی شود و بوجہ خاص استہلاک در ان
حاصل گردد سالک مجذوب گویند و ہر یکے صاحب
دولت و اقتدار را شاید کہ تربیت مریدان از وی آید
انتہی کاتب الحروف می گوید کہ چون مقرر شدہ کہ واجب
تعالی وجود بحت است و وجود اشیاء وجود مقید پس
لا محالہ معیت ذاتی بود و درین سخن نیست کسانی کہ
از معیت ذاتی احتراز نمایند و تاویل بہ معیت صفاتی کنند
بر ایشان بہ چند وجہ اعتراض می تواند شد اول آنکہ
ضمائر در قرآن و حدیث راجع اند بذات نہ بہ صفات
در آیت وهو معكم اينما كنتم وانه بكل شئ محيط

کی طرف واپس ہوتا ہے تو ایک ایک مرتبہ کے احکام کو چھوڑتا
جاتا ہی اوس سی ترقی کرتا رہتا ہی یہان تک کہ اوس اسم تک
جو اوس کا مبدء التعین ہی پہونچتا ہے اور اوسمین مغلوب اور
مضمحل ہو جاتا ہے اور وہ نسبت اُسکی ساتھ اُسکی تجلی ذاتی
ہو جاتی ہی اس طریقہ کو سلسلۂ ترتیب کہتی ہین اور اس طریق سے
بندہ کی ایک مرتبہ سی دوسرے مرتبہ پر پہونچنے کو سلوک کہتی ہین و اس
طریق پر واصل اگرچہ طریق اول کی واصل سی کمتر ہوتا ہی لیکن اوسے
احوال مراتب کا احاطہ حاصل ہوتا ہے جو طریق اول
کے واصل کو نہین ہوتا اور واصل طریق اول جب رجوع
کرتا ہے اور بر طریق سلسلہ ترتیب مطلوب پر پہونچتا ہی
اوس کو مجذوب سالک کہتے ہین اور سالک طریق ثانی کا
جب کسی خاص وجہ سی سلوک ختم ہو جاتا ہے اور اوسمین وہ
مغلوب ہو جاتا ہی اوسکو سالک مجذوب کہتی ہین اور ان دونو
صاحب دولت و اقتدار مین سی ہر ایک کو تربیت مریدین کرنا
لائق ہی انتہی کاتب الحروف کہتا ہی کہ جب یہ امر ثابت ہو گیا
کہ واجب تعالی وجود بحت ہی اور اشیاء کا وجود وجود مقید تو
لا محالہ معیت ذاتی ہوگی اور اسمین کوئی اعتراض نہین جو لوگ
معیت ذاتی سی احتراز کرتی اور معیت صفاتی کی تاویل کرتی ہین
اون پر کئی وجہون سی اعتراض ہو سکتا ہی اول یہ کہ جتنی
ضمیرین قرآن اور حدیث مین ہین وہ ذات کیطرف راجع ہین
نہ صفات کیطرف تو ہو معکم اینما کنتم اور انہ بکل شیء محیط مین

چگونه راجع بصفات تواند شد دویم آنکه در قرن اول
کسی تاویل نه نموده است چنانچه حافظ ابن حجر آن را
بقلم آورده پس درین تاویل مخالفت با خیر القرون
است سوم آنکه صفات از ذات منکشف نیستند نزد
متکلم نیز که قائل بزیادتی صفات است وجود صفات
مجرد عن الذات غیر معقول بود و لقولنا الله معنا
بالعلم فقط لا بالذات لازم می آید استقلال صفات
بانفسها فحینئذ بمساوقت معیت صفاتی معیت ذاتی
لازم خواهد آمد پس تاویل چه فائده خواهد بخشید ؎
روستائے ز دست باران جست ✣ رفت در پائے
ناودان بنشست ✣ محققین متکلمین نیز قائل معیت
ذاتی شده اند شعرانی در یواقیت الجواهر می نگارد که
در جامع ازهر سنه خمس و تسع مائة درین مسئله معیت
میان شیخ بدر الدین علائی حنفی و شیخ مواهبی شاذلی
مجلسی منعقد گردید و شیخ علائی درین مقدمه رساله
مفرده تصنیف کرده اصول آن را در انجا بقلم آورده است
هر که طالب تفصیل باشد در یواقیت الجواهر و نیز در
اصل سی چارم اصل الاصول و دیگر کتب مبسوطه به بیند۔

کس طرح ضمیرین صفات کیطرف راجع ہو سکتی ہین دوسرے یہ کہ
قرن اول مین کسی شخص نے تاویل نہین کی جیسا کہ حافظ
ابن حجر نے اس کو لکھا ہے تو اس تاویل مین خیر القرون
کی مخالفت ہی تیسرے یہ کہ صفات ذات سے متکلم کے
نزدیک بھی جو زیادتی صفات کا قائل ہی منفک نہین ہین
اور صفات کا وجود ذات سی مجرد غیر معقول ہی اور ہماری
اس قول سی کہ اللہ ہماری ساتھ صرف علماً ہی نہ ذاتاً صفات
کا استقلال بذاتہ لازم آتا ہی جس سی بتابعت معیت صفاتی
معیت ذاتی لازم آویگی تو تاویل کیا فائدہ بخشیگی ؎
دیہاتی بارش سی تو بھاگا مگر ناہدان کے نیچے بیٹھ گیا محققین
متکلمین بھی معیت ذاتی کے قائل ہوئے ہین شعرانی
یواقیت والجواہر مین لکھتے ہین کہ مدرسہ جامع ازہر مین
سنہ ۹۰۵ھ مین اس معیت کے مسئلے مین شیخ بدر الدین
علائی حنفی اور شیخ مواہبی شاذلی کے درمیان مجلس
منعقد ہوئی اور شیخ علائی نے اس بحث مین ایک رسالہ
تصنیف کیا اور اوس مین اس کے اصولون کو بھی لکھا
ہے جو شخص طالب تفصیل ہو وہ یواقیت والجواہر نیز اصل الاصول
کی چونتیسوین اصل و نیز دیگر کتب مبسوطہ دیکھے۔

قوله قوله تعالیٰ ونحن اقرب الیه منکم ولکن لا تبصرون ۵

اقول قول وی تعالیٰ است من قریب تر هستم
بسوئے عبد از شما ولیکن شما نمی بینید شیخ الاسلام

مین کہتا ہون کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہی کہ مین بندہ کیطرف
تم سے زیادہ قریب ہون لیکن تم نہین دیکھتے ہو شیخ الاسلام

ابن اللبان گوید که درین آیت دلیل است بران که
اقربیت او تعالی از عبد خود بقرب حقیقی است چنانکه
لائق است بذات او تعالی چه او متعالی ست از مکان
و مراد از قرب او تعالی به عبد قرب بالعلم و القدرة او
بالتدبیر است مثلاً این هرگاه فرمود ولکن لا تبصرون
دلالت کرد بران که مراد باو قرب حقیقی مدرک بالبصر
است لو کشف الله عن بصرنا فان المعلوم ان
البصر لا تعلق لادراکه بالصفات المعنویة و انما
یتعلق بالحقائق المرتبة انتهی و اول مراتب قرب
قرب است از طاعت حق و اتصاف در دوام اوقات
بعبادت او تعالی پس قرب عبد از حق بالایمان و الاحسان
است و قرب او تعالی از عبد در دنیا از عرفان است
و در آخرت از شهود عیان لا بالمشافهة تعالی
عن ذلک و بنده تا از خلق بعید نه کند با خالق قریب
نبود و قرب از صفات قلوب است نه اجسام و قرب
حق بالعلم و القدرة عام است بکل و بالطف و نصرت
خاص به مومنین و بالانس خاص برای اولیا و فرق
میان قرب و حضور آن که قرب بسبب طاعت و عبادت
دائمه بود و حضور بصرف کلیت خود در ذکر او و رویة القلب
قرب را حجاب است که فمن شاهد فی نفسه محلا
و خطرا فهو ممکور به و لذا قالوا او حشک الله

ابن اللبان کہتے ہین کہ یہ آیت اسکی دلیل ہے کہ حقتعالے
کی اقربیت اپنے بندہ سے بقرب حقیقی ہے جو اوسکی ذات کے
لائق ہے کیونکہ وہ مکان سے برتر ہے اور اوسکے قرب سے بندہ
مراد اوسکا قرب بعلم و قدرت بالتدبیر ہے مثلاً اس جسوقت
ولکن لا تبصرون فرمایا تو اس بات پر دلالت کی کہ اس سے
مراد قرب حقیقی ہے جو آنکھ سے ادراک ہوتا ہے اگر اللہ ہماری آنکھ
کھول دے کیونکہ یہ معلوم ہے کہ بصر اوسکے ادراک کے لیے صفات
معنویہ سے متعلق نہین ہے بلکہ وہ حقائق مرتبہ سے متعلق ہے
انتہی اور اول مرتبہ قرب خدا کی عبادت سے قرب اور ہر
وقت اوسکی عبادت مین مصروف ہونا ہے تو بندہ کا قرب
حق سے بذریعہ ایمان اور احسان کے ہے اور حق کا قرب
بندہ سے دنیا مین عرفان سے ہے اور آخرت مین شہود اور
اعیان سے نہ مشافہہ سے اللہ تعالی اس سے برتر ہے اور
بندہ جب تک خلق سے بعید نہو خدا سے قریب نہوگا اور
قرب صفات قلوب سے ہے نہ اجسام سے اور قرب حق بعلم و
قدرت سب کے لیے عام ہے اور بہ لطف و نصرت مومنین سے
اور بہ انس اولیاء اللہ سے مخصوص ہے قرب اور حضور مین فرق یہ
ہے کہ قرب طاعت و عبادت دائمی کی سبب سے ہوتا ہے اور حضور
صرف اپنی کلیت کو اوسکے ذکر مین صرف کرنیسے اور رویت القلب قرب
کا حجاب ہے پس جو شخص اپنی ذات مین محل اور خطرہ مشاہدہ کرے وہ
دیا گیا ہے اسلیے کہتے ہین کہ اللہ مجھکو اپنی قرب سے وحشت دے

من قربه ای من شهودك بقربه	یعنی اپنے شہود سے اوس کے قرب مین

قوله قوله تعالی ان الذین یبایعونك انما یبایعون الله ید الله فوق ایدیهم

اقول قول وی تعالی ست آنانکه بیعت کردند ترا	مین کہتا ہون کہ اللہ تعالی کا قول ہی کہ جن لوگون نی تجھسے
جز این نیست که بیعت می کنند با حق و دست حق	بیعت کی حقیقتا اونھون نی خدا کی بیعت کی خدا کا ہاتھ اونکی
بالای دست او شان ست نزول این آیت در قصهٔ	ہاتھون پر ہی اس آیت کا نزول بیعت الرضوان کی قصہ مین ہوا
بیعت الرضوان ست مراد این که دست رسول الله	اور اس سی مراد یہ ہی کہ رسول اللہ کا ہاتھ جو بیعت کرنیوالون کے
که بالای دستهای مبایعین است آن دست خدا است	ہاتھونکی اوپر ہی وہ خدا کا ہاتھ ہی حضرت ابن عباس کا قول ہی کہ
قال ابن عباس ید الله بالوفاء لما وعدهم من	اللہ کا ہاتھ اوس اچھائی کی ایفاء وعدہ کی ساتھ جو اونسی کیا گیا اون
الخیر فوق ایدیهم (نکتة بدیعة) قال الشیخ الاکبر	لوگونکی ہاتھونکی اوپر ہی (نکتہ بدیعہ) شیخ اکبر لواقح الانوار مین لکھتی
فی لواقح الانوار اعلم انه لیس عند اهل الکشف	ہین کہ اہل کشف کی نزدیک کلام عرب مین وہ بالکل مجازی
فی کلام العرب مجازا اصلا وانما هو حقیقة	معنے مین نہین ہی بلکہ حقیقی معنی مین ہی اسلیے کہ اون لوگون نے
وذلك انهم وضعوا الفاظهم حقیقة لما وضعوا	حقیقتا جو الفاظ جس چیز کیلیے بنائے اوسیکے لیے بنائی ہین جیسے
فوضعوا ید القدرة للقدرة وید الجارحة للجارحة	لفظ ید قدرت کو قدرت کیلیے بنایا ہی اور ید جارحہ کو جارحہ کیلیے
وید المعروف للمعروف وهکذا ومن ادعی انهم	اور ید معروف کو معروف کیلیے اور بھی اسی طرح اور جو شخص اس کا
تجوزوا فی ذلك فعلیه الدلیل ولا سبیل الیه	مدعی ہو کہ اونھون نی مجازی معنی اعتبار کیے تو اوسپر دلیل بیان کرنا لازم
فان لما قالوا فلان اسد وضعوا هذا حقیقة	ہی حالانکہ کوئی دلیل اسپر نہین ہی پس جب ان لوگون نی کہا کہ فلان
فی لسانهم ان کل شجاع یسمی اسدا فوضعوا	شخص شیر ہی تو اوسکو حقیقتا اونھون نی اپنی محاورہ مین اسلیے بنایا
هذا الاطلاق حقیقة لا مجازا ومن هٰهنا	کہ ہر شجاع شخص شیر سی تعبیر کیا جاوے تو اس اطلاق کو اونھون نے
یعلم العاقل ان کلما جاء فی الکتاب والسنة من	حقیقتا رکھا ہی نہ مجازا اور یہین سی عاقل سمجھ سکتا ہی کہ جو کچھ قرآن
ذکر الید والعین ونحو ذلك لا یقتضی بالتشبیه	اور حدیث مین ہاتھ و آنکھ وغیرہ کا ذکر آیا ہی اوسمین سی کسی مین تشبیہ
فی شیء اذ التشبیه انما یکون بلفظ المثل او	کا حکم نہین کیا جاتا اس لیے کہ تشبیہ درحقیقت لفظ مثل یا

كان الصفة وما عدا هذين الامرين انما	کات صفت کے ساتھ بیان ہوتی ہی اور جو الفاظ ان قسمون
هو الفاظ اشتراك فنسبها حينئذ متى جاء	کی علاوہ ہین وہ مشترک ہین تو اوسکی نسبتین اس وقت مین اکثر
الى كل ذات بما تعطيه حقيقة تلك الذات	کل ذاتون کی طرف ہوتی ہین جنکو ذات حقیقت عطا کرتی ہی
انتهى وقال فى الباب الثامن من الفتوحات	انتہی اور فتوحات کی آٹھوین باب مین لکھا ہی واضح ہو کہ جو کچھ
اعلم ان كلما جاء فى الكتاب والسنة مما يوهم	قرآن اور حدیث مین آیا ہی جس سی بظاہر تشبیہ کا وہم ہوتا ہی وہ
ظاهره التشبيه هو على بابه وانما ذلك تنزل	اوسی طریقہ پر ہے اور درحقیقت یہ تنزل اقوال عرب کے موافق
بعقول العرب الذين جاء القرآن على لغتهم	ہے کہ جنکی زبان مین قرآن نازل ہوا اور یہ اللہ تعالی کے
وذلك مثل قوله تعالى ثم دنى فتدلى	اس ارشاد کی طرح ہے کہ پھر قریب ہوئے اور زیادہ قریب ہوئے
فكان قاب قوسين او ادنى فان ملوك	تو دو کمانون کا فرق رہ گیا یا اس سی کم کیونکہ شاہان عرب
العرب كانت عندها المكرم المقرب يجلس	کے یہان مکرم و مقرب وہ شخص ہوتا تھا جو اس حد پر بٹھلایا
منهم على هذا الحد فعلقت بذلك قرب محمد	جاتا تھا اسی لیے آنحضرت کا قرب خدا کی بیان سی اسی طریقہ
صلى الله عليه وسلم من ربه عز وجل ولا ينافى	پر بیان کیا گیا اور اس سی اس قرب کے سوا اور کچھ نہین
بما فهمت من ذلك سوى القرب انتهى ملخصا	سمجھا جا سکتا انتہی ملخصا - اور فتوحات کے باب ایک سو ستر
وقال فى الباب السابع والسبعين ومائة	مین ہے کہ اے بھائی اون باتون کا تسلیم کر لینا تجھکو
عليك يا اخى بالتسليم لكل ما جاءك من	لازم ہی جو آیات و اخبار مین صفات کی بیان مین آئی ہین
آيات الصفات واخبارها وان اكثر المأولين	کیونکہ اکثر اہل تاویل ہلاک ہوئے ہین -

هالكون

قوله قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن

اقول قول وی تعالی است اوست اول یعنی	مین کہتا ہون کہ اللہ تعالی کا قول کہ وہی اول ہی یعنی
اولیت قبل ہر شئ بلا ابتداء ای کان هو ولم یکن	بلا ابتداء ہر چیز سے پہلے وہی تھا اور کوئی شی موجود نتھی
شئ موجود او آخر بعد فناء ہر شی بلا انتہاء یعنی	اور آخر ہے بلا انتہا ہر چیز کے فنا کے بعد یعنی اشیاء
اشیاء فانی خواہند شد و او باقی خواہد ماند و ظاہر است	فانی ہو جائین گی اور وہ باقی رہیگا اور ظاہر ہی یعنی

غالب بر ہر شئی و باطن ای عالم بہر شئی - ھذا معنی
قول ابن عباس وقال بعضہم ھو الاول القدیم
والآخر الرحیم والظاھر الحلیم والباطن العلیم
وقال الجنید ھو الاول بشرح القلوب ھو
الآخر بغفران الذنوب ھو الظاھر بکشف
الکروب ھو الباطن بعلم الغیوب قال الشیخ
الاکبر فی شرحہ لترجمان الاشواق ان الحق
اول عین ما ھو آخر وظاھر وباطن وآخر عین
ما ھو اول وظاھر وباطن وباطن من عین
ما ھو ظاھر واول وآخر وظاھر من عین ما ھو
باطن واول وآخر ففی کل صفۃ ما فی اخواتھا
وذلک لمباینۃ صفاتہ تعالی خلقہ اذ لا یتعدی
کل صفۃ من صفاتہم ما حدہ الحق لہا مثلا
صفۃ الشم لا یعطی سوی شم العطر والنتن وصفۃ
السمع لا یتعدی المسموعات فلا یری بہا ولا یتکلم
وقس علی ذلک فعلم ان سبب توقف العقول
الضعیفۃ فی کون الصفات الالھیۃ تعقل
کل صفۃ منہا فعل اخواتہا کون من توقف
رای ان القوی التی خلق الانسان علیہا
لا یتعدی حقایقہا فقاس الحق تعالی علی
نفسہ وظن ان صفۃ الحق کذلک انتھی

ہر شئی پر غالب ہے اور باطن یعنی ہر شئی کا عالم ہی یہی حضرت
ابن عباس کے ارشاد کا مطلب ہی بعضون کا قول ہی کہ
وہی اول مین قدیم اور آخر مین رحیم اور ظاہر مین بردبار اور
باطن مین عالم ہی اور حضرت جنید رح کا ارشاد ہی کہ وہی قلوب
کھولنے مین اول اور گناہون کے بخشنے مین آخر اور غمون
کے دفع کرنے مین ظاہر اور غیبی باتون کی جاننے مین باطن
ہے شیخ اکبر شرح ترجمان الاشواق مین لکھتے ہین کہ حق
اول ہے جو آخر و ظاہر و باطن کا عین ہی اور آخر ہی جو اول و ظاہر
و باطن کا عین ہی اور باطن ہی جو ظاہر و اول و آخر کا
عین ہی اور ظاہر ہے جو باطن و اول و آخر کا عین ہے
پس ہر صفت مین ویسا ہی جیسا کہ اوسکی متشابہات مین ہی اور
یہ بسبب صفات واجب تعالی کے صفات خلق سی متباین ہونیکے
اسلیے کہ خلق کی کوئی صفت اوس حد سی متجاوز نہین ہوتی جو
اوسکے لیے حق نے مقرر کردی ہی مثلاً سونگھنے کی صفت عطا نہین
ہوتی بجز عطر اور مٹی سونگھنے کی اور صفت سمع مسموعات سی نہین
بڑھتی یعنی اوس سے نہ دیکھا جا سکتا اور نہ کلام کیا جا سکتا ہے اسی پر اور بھی
قیاس کرنا چاہیے پس یہ بات معلوم ہوئی کہ صفات الٰہیہ کی کونیت مین
عقول ضعیفہ کی توقف کا سبب یہ ہی کہ انہین سی ہر ایک صفت کا ویسی ہی صفات
کی فعل اور اوسکی متشابہات پر تعقل ہوتا ہے کہ جسنی یہ بات دیکھی کہ وہ چیز انسان
کی تخلیق ہوئی اوسکی حقایق متعدی نہین تو حق کو بھی اسی پر قیاس کیا
اور یہ گمان کیا ہے کہ حق کی صفت بھی اسی طرح ہے انتہی

قال فی باب الاسرار انما اخبرنا الله تعالیٰ	باب الاسرار مین لکھا ہی کہ اللہ تعالی نے ہم کو خبر دی کہ وہ اول اور
بانه الاول والآخر والظاهر والباطن	آخر اور ظاہر اور باطن ہے تاکہ معرفت ذاتیہ کی راہ مین ہمکو ترک
لیرشدنا الی ترك التعب فی طریق معرفة	تعب کا راستہ دکھائی گویا کہ حقتعالی فرماتا ہی کہ وہ شخص جسکو لوگ
الذاتیة کانه تعالی یقول الذی یطلبونه	مثلاً باطن مین ڈھونڈتے ہین اوسکا عین ہی جسکو تم ظاہر مین ڈھونڈتے
من الباطن مثلا هو عین ما تطلبونه من	ہو اور باوجود اس کے نفوس اس ارشاد کی طرف نہین جاتے
الظاهر ومع ذلك فلم تصنع النفوس الی	بلکہ دلیلین پسند کرتی ہین اور جو چیز انپر صفات حق سے ظاہر ہے
هذه الارشاد بل یحب فی الادلة وصارت	اسکے خلاف طلب کرتی ہین اگر وہ نفوس اس چیز کی ساتھ ٹھہرتے
کل شئ ظهر لها من صفات الحق تطلب خلافه	جو معارف مین سے اونکے لیے ظاہر ہوئی ہی تو اوسکی ماہیت کو
ولو انها کانت وقفت مع ما ظهر لها من	پہچان جاتے پس اوس چیز کی طلب جسکی ذات غائب ہی ہی
وجوه المعارف لعرفت علی ما هو علیه فکان	عین حجاب ہو جاتی ہے تو جو چیز اونکے لیے ظاہر ہوئی اوسکی
طلبها لما غاب عنها هو عین حجابها فما	پوری قدر نفوس سے نہ کی اس خیال سے کہ وہ اون سے پوشیدہ ہے
قدرت الذی ظهر لها حق قدره لشغلها	حالانکہ جو چیز اونسے پوشیدہ ہے وہ صرف مقام کی مناسبت
بما تخیلت انه بطن عنها وانه ما بطن عنها	سے ہے کیونکہ ہر نفس سے وہ چیز پوشیدہ ہوتی ہے جسکا مقام
شئ هو من مقامها وانما حجب کل واحد عما	اوس کے مافوق ہی اس کے سوا اور کچھ نہین ہی اور فتوحات
فوقها مقامه لا غیر وقال ایضا فی الباب	کے باب دوسو چھپن (۲۵۶) مین ہے کہ تجلیات حق کے
السادس والخمسین ومائتین من الفتوحات	تین مرتبے ہین اول یہ کہ عالم کے لیے باسم ظاہر
اعلم ان تجلیات الحق تعالی بالاسماء لها ثلث	متجلی ہوتا ہے اور عالم پر کوئی امر حق پوشیدہ
مراتب الاول یتجلی للعالم باسم الظاهر ولا	نہین ہوتا اور یہ موقف قیامت کے لیے
یبطن علی العالم شئ من امر الحق تعالی وهذه	خاص ہے دوسرے یہ کہ عالم مین اپنے
خاص لموقف القیامة الثانیة ان یتجلی	اسم باطن سے متجلی ہوا ہے ۔ پس
للعالم فی اسمه الباطن فیشهده القلوب	قلوب اوس کا مشاہدہ کرتے ہین

دون الابصار ولهذا یجد الانسان فی فطرته	نہ کہ ابصار اور اسی واسطے انسان فطرۃً اوسکی طرف استناد
الاستناد الیه والاقرار به من غیر نظر فی دلیل	کرتا اور اوسکا اقرار بلا دلیل کرتا اور اپنے کل امور مین اوسی
ویرجع فی اموره کلها الیه الثالث ان یتجلی	کی طرف رجوع کرتا ہے تیسرے یہ کہ اپنے اسم ظاہر اور
فی اسمه الظاهر والباطن معا وهذه خاص	باطن سے یکدفعہ متجلی ہوا ہے اور یہ انبیا اور اونکے وارثین
بالانبیاء وکمال ورثتهم انتهی کما فی الیواقیت	کاملین سے مخصوص ہے انتہی جیسا کہ یواقیت والجواہر مین ہے
والجواهر شیخ ابوالحسن شاذلی گوید که حق تعالی محو	شیخ ابوالحسن شاذلی نے فرمایا کہ اللہ تعالی نے کل اغیار کو
کرد جمیع اغیار را بقول خود هو الاول والاخر	اپنے اس ارشاد ہو الاول والآخر والظاہر والباطن سے
والظاهر والباطن پرسیده شد که فاین الخلق فرمود	محو کردیا لوگون نے پوچھا کہ پھر خلق کہان ہے فرمایا موجود ہین
موجودون ولکن حکمهم مع الحق کالبنانیت	لیکن اون کا حکم حق کے ساتھ اون کرنون کی طرح ہے
التی فی کوة الشمس تراها صاعدة وهابطة	جن کو آفتاب کی موجودگی مین کسی شعاع دان مین اڑتے
واذا قبضت علیها لاتراها فهی موجودة فی	چڑھتے دیکھو اور جب وہ بند کردیا جائے تو نہ دیکھو پس وہی
الشهود ومفقودة فی الوجود انتهی ومخفی نماند	ظاہر مین موجود اور وجود مین مفقود ہے انتہی اور واضح ہو کہ
که محققان علوم عربیه را اتفاق است براین که تعریف	محققین علوم عربیہ کا اسپر اتفاق ہے کہ دونون جزو جملہ
هر دو جزو جمله موجب حصر است وهیچ قسمی از اقسام ثلثه	کی تعریف حصر کا سبب ہے اور کسی قسم کا حصر اس بحث
حصر در مانحن فیه درست نمی گردد الا حصر محکوم به به محکوم	مین درست نہین بجز حصر محکوم بہ محکوم علیہ کے اور یہ اس کو
علیه واین مستلزم آن است که حق سبحانه بغیر صفات	مستلزم ہے کہ حق بغیر چارون صفات مذکورہ کے کسی
اربعه مذکوره به هیچ صفتی موصوف نباشد پس بجز	صفت سے موصوف نہوپس اللہ کے سوا ظاہر یا باطن
الله موجود بودن ظاهر بودی یا باطن وبرهر دو طریق	مین موجود ہونا دونون طرح یہ آیت مذکورہ کا حصر
حصر آیت مذکوره کاذب افتادے وآنچه بعضے	جھوٹ ہوتا اور یہ جو بعضون نے لکھا ہے کہ حصر
گفته اند که حصر در صورت تعریف جزئین اکثری است	درصورت تعریف جزئین اکثری ہے نہ کلی اسکا
نه کلی جوابش آن که باتفاق علما کثرت سبب تبادر است	جواب یہ ہے کہ باتفاق علما کثرت سبب تبادر ہے

وتبادر علامت حقیقت است دوم آنکه زید هو العالم
باتفاق علما مفید حصر است وحصر صفتی است اضافی
ونسبتی بین الشیئین وظاهر است که مدلول ضمیر فصل
ومرجع او زید است نه نسبتی که بین الجزئین است زیراکه
حال ضمیر بافراد وتثنیه وتانیث وتذکیر بنسبت اختلاف
مرجع مختلف میگردد واستفادهٔ حکم در صورت عدم ذکر
ضمیر نیز دلیل عدم دلالت اوست بر نسبت وچون
دلالت بر حکم ندارد دلالتش بر حصر که اخص ازوی است
نیز نخواهد بود زیراکه حصر حکمی است مرکب از ایجاب و
سلب وانتفاء اعم مستلزم انتفاء اخص است **سوال**
میتواند بود که مجموعهٔ ضمیر وتعریف جزئین مفید حصر نباشد
جواب اگر علت حصر مجموع باشد باید که تعریف جزئین
فقط اصلا مفید حصر نباشد تا به اکثر چه رسد زیراکه انتفاء
علت مستلزم انتفاء معلول است اینجا دانسته میشود
بطلان آنچه علماء منطق گفته اند که وضع ضمیر برائے
نسبت نیست

اور تبادر حقیقت کی علامت ہے دوسری یہ کہ زید
ہو العالم باتفاق علما حصر کو مفید ہے اور حصر ایک
اضافی صفت اور دو چیزون کی باہم نسبت ہے اور
ظاہر ہے کہ مدلول ضمیر فصل اور اوس کا مرجع زید ہے
نہ وہ نسبت جو دونون جزوون کے درمیان مین ہے اس
لیے کہ ضمیر کا حال مفرد اور تثنیہ اور تانیث اور تذکیر سے
بنسبت اختلاف مرجع مختلف ہوجاتا ہی اور حکم کا استفادہ
ضمیر کے ذکر نہ کرنے کی صورت مین بھی اوس کی نسبت پر
دلالت نہ کرنے کی دلیل ہی اور جب حکم پر دلالت نہین کرتی تو
اوس کی دلالت حصر پر بھی جو اوس سے اخص ہے نہ ہوگی
سوال ہوسکتا ہی کہ مجموعہ ضمیر اور تعریف جزئین مفید
حصر نہ ہو **جواب** اگر علت حصر مجموع ہو تو چاہیے کہ
صرف جزئین کی تعریف کے بالکل مفید نہ ہو تو اکثر کا
کیا ذکر اس لیے کہ نفی علت مستلزم نفی معلول کو ہے
ہے یہین سے علماء منطق کے قول کا بطلان معلوم
ہوتا ہے کہ وضع ضمیر نسبت کے لیے ہے۔

قوله قوله تعالی وفی انفسکم افلا تبصرون

اقول قول وی تعالی است در نفوس خود چرا
نمی بینید یعنی حق در نفوس شما است وشما بوجه کوری
توہم انانیت نمی بینید وچون از حجاب ہستی محض
که چون حباب است وخودپرستی که مثل سراب است

مین کہتا ہون کہ اللہ تعالے کا ارشاد ہے کہ اپنی نفوس
مین کیون نہین دیکھتے یعنی حق تمھارے نفوس مین ہے تم بوجہ
نابینائی توہم انانیت کی نہین دیکھتے جب حجاب ہستی محض سے
جو حباب کی طرح ہے اور خودپرستی جو سراب کی طرح ہے

بیرون آئید و دیدهٔ بصیرت بکحل الجواہر معرفت بکحل
سازید لامحاله آیات و کرامات که در نفس انسانی تعبیه
نموده اند مدانید بعد ازان بمقتضای مَنْ عَرَفَ نَفْسَهٗ
فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهٗ در بارگاه صمدیت بار یابید و ازینجا
گفته اند که هیچ راه بهتر از راه دل نیست القلب بیت الله
همین معنی دارد ؎ ای آنکه همیشه در جهان می پوئی
این سعی ترا چه سود دارد گوئی ؛ چیزیکه تو جویای نشان
اوئی ؛ با تست همی تو جای دیگر جوئی ؛ داود علیه السلام
پرسید که یارب ترا کجا جویم فرمود نزد کسانیکه قلوب
اوشان بهر من شکسته اند از بهر آنکه هر که چیزے
دوست دارد ذکرش بسیار کند انا جلیس من
ذکرنی آسمان چه منزلت دارد که حامل او باشد زمین
چه مرتبت دارد که موضع او بود قلب هم محب او و هم
مونس او و هم موضع اسرار او پس هر که طواف قلب کرد
مقصود دریافت هر که راه دل غلط کرد آن مایه دور افتاد که
هرگز خود را باز نیابد درین میاویز که کفر قبیح است و
اسلام نیک هر چه ترا بخدا رساند اسلام است و هر چه
از راه باز دارد کفر و در حقیقت مرد سالک را هرگز نه کفر
باز دارد و نه اسلام که کفر و اسلام دو حالت است که
از و لابد است که تا با خود باشی و چون از خود خلاص یافتی
کفر و ایمان نیز اگر ترا طلبند نیابند آری تا بنده نه شوی

باہر آؤ گے اور دیدۂ بصیرت مین کحل الجواہر معرفت کا سرمہ
لگاؤ گے تو لامحالہ آیات اور کرامات جو نفس انسانی مین
رکھے گئے ہین جانو گے اور سکے بعد بمقتضای من عرف
نفسہ فقد عرف ربہ بارگاہ صمدیت مین جا سکو گے اس لیے
کہتے ہین کہ کوئی راہ خدا تک پہونچنے کی راہ دل سے بہتر نہین دل
اللہ کا گھر ہے اسی معنی مین ہے ؎ اے شخص تو جو ہمیشہ عالم مین
دوڑتا پھرتا ہے تو یہ کوشش تیری بے فائدہ ہے جس چیز کو تو ڈھونڈتا
ہے وہ تجھی مین موجود ہے تو اسے دوسری جگہ تلاش کرتا ہے
داؤد علیہ السلام نے پوچھا کہ خدایا مین تجھے کہان تلاش کرون
حکم ہوا ان لوگون کے پاس جنکے قلوب میرے لیے شکستہ ہین
اسلیے کہ جو شخص جس چیز کو دوست رکھتا ہے اوسے بہت یاد کرتا ہے
مین اوسکا ہمنشین ہون جو مجھکو یاد کرتا ہے آسمان زمین کی کیا
طاقت جو اوسکے حامل ہون قلب اوس کا محب بھی ہے اور مونس
اور موضع اسرار بھی تو جس نے قلب کا طواف کیا مقصود پایا اور
جس نے دل کی راہ بھلا دی اتنا دور جا پڑا کہ پھر اپنی کو واپس
پا نہین سکا یہ خیال نہ کرو کہ کفر برا ہے اور اسلام اچھا جو چیز تمکو
خدا تک پہونچا دے وہ اسلام ہے اور جو باز رکھے وہ کفر در حقیقت
سالک کو ہرگز نہ کفر باز رکھ سکتا ہے اور نہ اسلام کیونکہ کفر و
اسلام دو ضروری حالتین ہین جبتک اپنی خودی مین ہو
اور جب خودی سے علحدہ ہو گئے تو اگر کفر اور ایمان تم کو تلاش
بھی کرین تو نہ پا دین سچ ہے کہ جب تک بندہ نہ ہو گے

آزاد نشوی و تا فقیر نشوی غنی نباشی و تا همه بر هم نزنی و پشت بر همه نکنی همه نشوی تا پشت بهر دو عالم نکنی به آدم و آدمیت نرسی

آزاد نہوگی اور جبتک فقیر نہوگی امیر نہوگی اور جبتک سب کو تہ و بالا کرد اور سب سے توجہ نہ ہٹاؤگی مرتبہ کلی مین نہ پہونچوگی اور جبتک دونون عالم سی منہ نہ پھیروگی مرتبۂ آدم اور آدمیت تک نہ پہونچو گے۔

قوله قوله تعالی واذا سألك عبادی عنی فانی قریب

اقول قول وی تعالی است هرگاه بپرسند از تو بندگان من مرا پس بگو که من قریب ام معنی قرب سابقاً گذشتند و اقرب طرق وصول الی الله نزد حضرات قلندر نفی وجود است گو صوم و صلوٰة نیز طریقه وصول بحضرت احدیت بوده اند اما تمام نمیشود وصول بدون نفی وجود و بدین وجه می یابد سالک از امداد ظاهری و باطنی آن قدر که نمی یابد ازین هر دو چرا که هرگاه وجود منتفی شود سائر اوصاف او مضمحل گردند و برگرد د سالک عبد خالص و این معنی دارد وجودك ذنب لایقاس به ذنب رزقنی الله۔

مین کہتا ہون اللہ تعالی کا ارشاد ہے جب میرے بندے تم سے مجھکو پوچھین تو کہدو کہ مین قریب ہون قرب کے معنے پہلے گذر چکے سب سے نزدیک راستہ خدا تک پہونچنے کا حضرات قلندران عظام کے نزدیک نفی وجود ہے اگرچہ صوم و صلوٰة بھی طریقۂ وصول حضرت احدیت ہین لیکن پورا وصول بغیر نفی وجود کے نہین ہوتا ہے اور اس سی سالک امداد ظاہری اور باطنی اسقدر پاتا ہی جو ان دونو سی نہین پاتا کیونکہ جب وجود منتفی ہوجاتا ہے تو کل اوصاف مضمحل ہوجاتی ہین اور سالک عبد خالص ہوجاتا ہی اس قوله کا کہ تیرا وجود وہ گناہ ہی جسکے برابر کوئی گناہ نہین یہی مطلب ہے۔ اللہ مجھکو بھی توفیق دے

قوله قوله تعالی ما رمیت اذ رمیت ولکن الله رمی

اقول قول وی تعالی است نه انداخته بودی تو وقتیکه انداخته بودی ولیکن انداخت حق سبحانه و این آیت مخبر از قرب فرایض است درین مرتبه حق فاعل است و بنده آله و ظاهر است که حق جل مجده در وقت صدور رمی از سرور عالم صلی الله علیه وسلم نفی رمی نمود یعنی ای محمد صلی الله علیه وسلم تو رمی نکردی لیکن

مین کہتا ہون اللہ تعالی کا ارشاد ہے کہ تم نے تیر نہین پھینکا تھا جب کہ تیر پھینکا تھا بلکہ اللہ نے تیر پھینکا یہ آیت قرب فرایض کی مخبر ہے اس مرتبے مین حق فاعل ہے اور بندہ آلہ اور ظاہر ہے کہ حق نے تیر پھینکنے کے وقت آنحضرت سے تیر پھینکنے کی نفی فرمائی یعنی اے محمد صلعم تم نے تیر نہین پھینکا۔ بلکہ

حق تعالی رمی کرد چراکہ تو آلہ بودی و من فاعل بودم
ونسبت افعال درحقیقت بسوی فاعل است و بمجاز
بسوی آلہ شیو وکذافی سلوك القادریۃ للمولوی
رفیع الدین القندھاری وقلت فی ھذہ الآیۃ
وقولہ تعالی ید اللہ فوق ایدیھم نزول الحق
الی الخلق من حیث یشاء تفضلا منہ واظہار
العنایۃ علی اخص العباد لان السیر لہ النزول
الی الخلق اذ لا یحکم علیہ ولیس المراد بالنزول
الحلول او الاتحاد بالمعنی اللغوی تعالی عن
ذلك بل المراد منہ انتساب الحق الی الخلق
نسبۃ مراتب الحقیۃ فی الاسماء کالرب والرحیم
وغیرھما وانتسابہ الیہ بعض مراتب الخلقیۃ
فی الاوصاف کالجوع والمرض ودونھما وان
کان بوجہ من التاویل والتفویض علی
علم الالھی فھذہ النزول للرب والعروج للعبد
دائمان ثابتان للتجلی الالھی فی الالوھیۃ ففی
الحقیقۃ ھو اللہ لا غیر یفعل مایشاء ویحکم
مایرید وقال صاحب نقد النصوص فی
الفص الابراھیمیۃ وکذلك ھو الرامی حقیقۃ
فی ذرمیت فیدہ ای ید محمد علیہ السلام
ید الحق وھو الرامی لنفیہ الرمی عن محمد علیہ السلام

خدا نے پھینکا کیونکہ تم آلہ تھے اور مین فاعل تھا اور افعال
کی نسبت حقیقتاً فاعل کیطرف ہوتی ہے اور مجازاً آلہ کیطرف
ایسا ہی مولوی رفیع الدین قندھاری کی کتاب سلوک القادریہ
مین ہے مین کہونگا کہ اس آیت اور اللہ تعالے کے ارشاد
ید اللہ فوق ایدیھم مین حق کا خلق کیطرف نزول ہے جس طرح
چاہے تفضل اور مخصوص بندون پر اظہار عنایت کے لیے
اس لیے کہ اوس کی سیر خلق کی طرف نزول ہے کیونکہ اوسپر
حکم نہین کیا جاتا ہے اور نزول سے مراد حلول یا اتحاد کے
لغوی معنی نہین ہین کیونکہ واجب تعالی اس سے برتر ہے بلکہ
اوس سے حق کا مطلب خلق کی طرف نسبت کرنا ہے بطور
نسبت مراتب حقیہ کے اسما مین جیسے رب اور رحیم وغیرہ اور
اوس کا اپنی طرف بعض اوصاف خلقیہ منسوب کرنا جیسے
بھوک اور مرض وغیرہ اگرچہ تاویل یا تفویض کسی وجہ سے
علم آلہی مین ہو تو یہی رب کا نزول اور عبد کا عروج ہے
اور یہ دونون دایمی اور تجلی آلہی کے لیے الوہیت مین
ثابت ہین پس درحقیقت وہی اللہ ہے نہ غیر اللہ ہے
جو کچھ چاہتا ہے کرتا ہے جس بات کا ارادہ کرتا ہے
اوس کا حکم کرتا ہے صاحب نقد النصوص نے فص
ابراہیمیہ مین لکھا ہے کہ اسی طرح حقیقتاً اذ رمیت
مین وہی رامی ہے یعنی آنحضرت صلعم کا ہاتھ
خدا کا ہاتھ ہے اور وہی رامی ہے کیونکہ خدا نے اپنے

فی قوله وما رمیت واثبات الرمی للحق سبحانه بقوله ولکن الله رمی وهذا قرب الفرائض هی

ارشاد وما رمیت سے رمی آنحضرت کی نفی فرما کر ولکن الله رمی سے اپنی رمی ثابت کی ہو اور یہی قرب فرائض ہی تھے

... وغیر ذلک من الآیات الکریمة

اقول سوای این دیگر آیات کریمه اند که دلالت بر وحدت وجود دارند بلکه نزد من نزول جمله قرآن بر بنائے وحدت وجود است کما لا یخفی۔

مین کہتا ہون علاوہ اسکے اور آیات کریمہ بھی ہین جو وحدت وجود پر دلالت کرتی ہین بلکہ میرے نزدیک تمام قرآن کا نزول وحدت وجود کو ثابت کرنیکی بنا پر ہی جیسا کہ مخفی نہین

قوله ومن اقواله صلی الله علیه وسلم اصدق کلمة قالها العرب قول لبید الا کل شیء ما خلا الله باطل

اقول از اقوال آنحضرت است راست ترین کلمات که عرب گفته اند قول لبید شاعر است آگاه باشید که هر شی ماسوائے حق باطل است تحقیق این آنکه ماهیات ممکنه اگرچه مجعول اند و موجود اما من حیث ذاتها مسلوبة التقرر والتجوهر اند پس ممکنات دائما هالکة اند الا بنظر الی وجه الحق الجاعل فهو الموجود و ماسواه باطل فی حد ذاته وانما هو هو بانتسابه الی باریه فلو لم یمسک السموات والارض لزالتا ان امسکهما من احد من بعده این اند معنی اصدق کلمه عرب یعنی کلمه لبید شاعر پس مناط انتزاع موجودیت آن مناط انتساب است بسوی جاعل پس عالم باسر قوام او بنظر الی الجعل جاعل قیوم توانا است و انتساب بسوی او و اگر از واجب قیوم قطع نظر کرده شود نماند مر عالم را تقرر و تمیز که انتزاع

مین کہتا ہون آنحضرتؐ کا ارشاد ہی کہ عمدہ ترین کلمات عرب لبید شاعر کا قول ہی کہ ہر چیز الله کے سوا باطل ہے تحقیق اسکی یہ ہے کہ ماہیات ممکنہ اگرچہ مجعول و موجود ہین لیکن بحیثیت ذات اونکا تقرر اور تجوہر مسلوب ہے پس ممکنات ہمیشہ ہالک ہین مگر بنظر وجہ حق جاعل یعنی خالق موجود ہین اس کے علاوہ ہر چیز اپنی حد ذات مین باطل ہے اور درحقیقت باری تعالے سے منسوب ہونے سے موجود ہے پس اگر آسمانون کو اور زمینون کو نہ روکتا تو وہ زائل ہو جاتے اوسکے سوا اون کو کون روکتا یہی معنی اوس سچے کلمۂ عرب یعنی مقولہ لبید شاعر کے ہین پس موقوف الیہ اوسکی انتزاع موجودیت کا اوسکے انتساب کا جاعل کیطرف موقوف ہوتا ہے تو تمام عالم کا قیام بنظر جعل جاعل قیوم توانا سے ہو اور انتساب بھی اوسی کی طرف ہے اگر واجب قیوم سے قطع نظر کی جائے تو عالم کے لیے تقرر اور تمیز کچھ بھی نہ رہے گا جس سے انتزاع

موجودیت ازان تصور کردہ آید پس واجب بالحقیقت
وجود عالم است بمعنی آنکہ مصدق وجود بر عالم و انتزاع
موجودیت از عالم آن حیثیت انتساب است بجناب
رفیع او ولیکن واجب چون مقرر بذات خود است
پس ذات او ہمان وجود است بدان معنی کہ موجودیت
منتزع است از ذات و کنہ حقیقت او بلا اعتبار حیثیتی
تعلیلیہ و تقییدیہ پس نسبت موجودیت باو مثل نسبت
منتزعہ انسانیت است بسوی انسان و مراد ما این نیست
کہ عقل تصور ذات و کنہ حقیقت کردہ ازان این انتزاع
کردہ است تا خلاف تحقیقات سابقہ فہمیدہ شود بلکہ
مقصود اینست کہ عقل بشہادت برہان حکم میکند کہ این
حقیقت حقہ مجہولۃ الکنہ بعینہا مناط انتزاع الانیت
است پس لائح گشتہ کہ وجود او تعالی لذاتہ بذاتہ است
و وجود سائر ذوات از جعل او و افاضہ از وپس وجود
در حقیقت یکے بیش نیست و کذلک موجود بالذات نیز
یکے اگرچہ در موجود بوجہ انتساب تعدد و تکثر است
ھذا کما قال اساطین الحکمۃ من اھل الاشراق
ان الوجود واحد والمتکثر ھو الموجود بعد ازین
بدان کہ عالم بہ نظام جملی خود معلول واحد است و بذاتہ
فائض از علت واجبہ خویش لکون ذاتہ تابعاً
لذات مبدعہ و مبدعہ و مناسباً لہ و ظلاً

موجودیت خیال کیا جائے پس واجب درحقیقت عالم کا وجود
اس معنی مین ہی کہ مصدق وجود عالم پر اور انتزاع موجودیت
عالم سی اوس حیثیت مین حق کیطرف انتساب ہے مگر واجب چونکہ
بذاتہ مقرر ہی تو اوسکی ذات ہی اوسکا وجود ہی اسطرح کہ موجودیت
اوسکی ذات اور اوسکی کنہ حقیقت سی بغیر اعتبار کسی حیثیت تعلیلیہ
اور تقییدیہ کی منتزع ہی اوسکی ساتھ نسبت موجودیت انسانیت
کیطرف نسبت منتزعہ انسانیہ کیطرح ہی اور اس سی ہمارا یہ مقصد
نہین ہی کہ عقل نے ذات اور کنہ حقیقت کا تصور کرکی اوس سے
یہ انتزاع کیا ہی تاکہ خلاف تحقیقات سابقہ سمجھی جائے بلکہ
یہ مقصود ہے کہ عقل بشہادت دلیل یہ حکم کرتی ہے کہ
حقیقت حقہ مجہولۃ الکنہ بذاتہ موقوف علیہ انتزاع انیت
کی ہے تو ظاہر ہوا کہ واجب تعالی کا وجود ذاتی ہی لیکن
باقی تمام ذاتین اوسکی صنعت خلق و افاضہ سی ہین پس
وجود حقیقتاً ایک ہی زائد نہین اسی طرح موجود بالذات بھی ایک
ہے اگرچہ موجود مین بوجہ انتساب تعدد اور تکثر ہی ایسا ہی
حکمائے اشراقین اساطین حکمت کا قول ہی کہ وجود
درحقیقت ایک ہے اور موجود متکثر ہے پھر جاننا چاہیے
کہ عالم اپنے نظام جملی سے معلول واحد ہے اور بذاتہ
اپنی علت واجبہ سے فائض کیونکہ اوس کی
ذات اپنے مبدع اور موجد کی ذات کی تابع اور
اور اوس کی ذات کریمہ کے مناسب اور اسکی ظل

لذاته الكريمة لیکن هرگاه ازین نظر بریده آید خواهد بود
عالم تفصیلاً معلولات شتی که هر همه ظل مبدء اند و فیض
علیه و قائم بها اما بدون وساطت تنزل سابق او
یسبق لكونه غیر صالح للاستناد الیه بلا واسطة
پس در حقیقت نیست آنجا مگر ذات واحده که اورا
ظل ممدود است و فیض مبسوط و این معرفت قدسیه
غایت اقدام عقول است و نهایت مقام فحول اما
درجات عرفان متفاوت اند مگر چون این معرفت بر
باطن مستولی شود و به نور آن قلب مستضئ گردد لاسیما
اگر حصولش از راه کشف بود قطع کند عارف نظر را
از رویت نفس خود و صفات آن و فنا کند ذات و
صفات خود در ذات و صفات او تعالی پس بیند
جمال او در آئینه نفس خویش بل قطع گردد نظر او از عالم
بالکلیه و مستهلک گردند ذوات باسرها در ذات و صفات
حق و بیند حق را در هر شئ بل نه بیند در وجود دیگر حقیقت
وحدانیه که نورش محیط دائره اکوان است و در گیرد اورا
دهشتی که زبانش گنگ گردد و نیز در افاضه حق هر
زمان مراد آن نیست که تاثیر حق زمانی است بل
آنکه الله تعالی افاضه ماهیت کند و اگر داند ذات
آنها را با فاضه دهری و جعل ابداعی حال کون
المجعولية والماهية المجعولة متخصصين بزمان

ہے لیکن جب اس سے قطع نظر کی جاے تو عالم تفصیلاً
مختلف معلولات ہوگا جو سب مبدأ کے ظل اور اوس پر
فائض اور اوس سے قائم ہین مگر بغیر وساطت تنزل
سابق کے یا بوجہ اوسکے بلا واسطہ استناد کے لیے صالح
نہونیکے پس در حقیقت وہان ذات واحد کے سوا کوئی چیز
نہین جسکا سایہ ممدود اور فیض مبسوط ہے اور یہ معرفت قدسی
عقلا کی اخیری دریافت اور علما کے مقام کی انتہا ہی لیکن
عرفان کی درجے مختلف ہین مگر جب یہ معرفت باطن پر غالب
ہوجاتی ہی اور اوسکی نور سی قلب روشن ہوجاتا ہی خصوصًا اگر اوسکا
حصول بذریعہ کشف ہوتا ہی تو عارف اپنی نفس اور اوس کے
صفات کی رویت سی قطع نظر کرتا ہے اور اپنی ذات او صفات
کو ذات و صفات حق مین فنا کردیتا ہے تب اوسکا جمال
اپنی آئینہ نفس مین دیکھتا ہی بلکہ اوسکی نظر عالم سی بالکل اوٹھ جاتی
ہی اور تمام ذاتین بالکل ذات و صفات حق مین فانی ہوجاتی ہین
اور حق کو ہر شی مین دیکھتا ہی بلکہ وجود مین ایک حقیقت کے
سوا کچھ نہین دیکھتا جسکا نور دائرۂ عالم کو محیط ہی اور وہ خائف
ہوجاتا ہی اوسکی زبان بند ہوجاتی ہی اور ہر گھڑی افاضۂ
حق سے یہ مراد نہین کہ تاثیر حق زمانی ہے بلکہ اللہ تعالے
ماہیت کا افاضہ کرتا ہے اور اون کی ذاتون کو افاضۂ
زمانی بجعل ابداعی کے ساتھ مجعولیت اور ماہیت مجعولہ
ہونے کے وقت کسی زمانہ سے مخصوص کردیتا ہے

ای یصلح الماهیة لقبول الفیض فی ذلک الزمان	یعنی ماہیت اسی زمانہ مین قبول فیض کی صلاحیت رکھتی
فهذا هو الحق الحقیق بالقبول وبه نأخذ و	ہے پس یہی امر ثابت قابل قبول ہے اور اسی کو ہم
به نقول نعم سه عباراتنا شتی وحسنک	اختیار کر کے کہتے ہین کہ ہمارے بیانات مختلف اور تیرا
واحد + وکل الی ذاک الجمال یشیر +	حسن یکتا ہی اور ہر شخص اسی حسن کی طرف اشارہ کرتا ہے

قوله قوله صلی الله علیه وسلم ان احدکم اذا قام للصلوٰة فانما یناجی ربه فان ربه بینه وبین القبلة

اقول وقول آنحضرت صلی الله علیه وسلم از شما	مین کہتا ہون آنحضرت صلعم کا ارشاد ہے کہ تم مین سے جو
کسیکه بر نماز می استد پس جز این نیست که مناجات	شخص نماز کے لیے کھڑا ہوتا ہے وہ حقیقتاً حق سے مناجات
بحق می کند وتحقیق رب او ما بین او و قبلهٔ اوست	کرتا ہے اور بیشک اوس کا رب اوس کے اور قبلہ کے
واین نیز اشاره بقرب است از دو قرب مذکوره	درمیان ہے یہ بھی اشارہ اونھین قرب مذکورہ کی طرف ہے

قوله قوله صلی الله علیه وسلم وما یزال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی احبه فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به وبصره الذی یبصر به

اقول وقول آنحضرت صلی الله علیه وسلم همیشه	مین کہتا ہون آنحضرت صلعم کا ارشاد ہے کہ ہمیشہ
است بندهٔ من که نزدیکی میجوید بسوے من بنوافل	میرا بندہ میری طرف بذریعۂ نوافل یعنی وہ عبادات
یعنی عبادتے که واجب نیستند تا آنکه دوست میدارم	جو واجب نہین قرب طلب کرتا ہے یہان تک کہ مین
من بنده را پس چون دوست میدارم اورا می باشم	اوسے دوست بنا لیتا ہون جب دوست بنا لیتا
من شنوائی وے که می شنود بآن و می باشم	ہون تو پھر مین ہی اوس کی سماعت ہو جاتا ہون
بینائی وے که می بیند بآن ویده التی یبطش بها	جس سے وہ سنتا ہے اور اوس کی بینائی
و می باشم دست آن بنده که میگیرد بآن بطش	جس سے وہ دیکھتا ہے اور اوس کا ہاتھ جس
در اصل حمله کردن وسخت گرفتن ومراد این جا مطلق	سے وہ پکڑتا ہے بطش کے معنے حملہ کرنے اور مضبوط
گرفتن است ورجله التی یمشی بها و می باشم	پکڑنے کے ہین یہان صرف پکڑنا مراد ہے اور اوس کے
پائے وے که راه می رود بآن و در بعضی روایات	پیر جس سے وہ چلتا ہے اور بعض روایتون مین ہے

وفواده الذی یعقل به ئی باشم دل وے کہ
ادراک می کند بآن ولسانه الذی یتکلم بہ و
زبان وی کہ سخن می کند بآن ودر آخر این حدیث
در بعضی روایات این نیز زیادت می کند کہ بی یسمع
یس بمن می شنود وبی یبصر وبمن می بیند وبی
یبطش وبمن می گیرد وبی یمشی وبمن می رود
یعنی نمی شنود ونمی بیند ونمی گیرد ونمی رود بسوئی
چیزے مگر آنکہ ملحوظ ومقصود وے رضا وطاعت
من می باشد ومنظور ومشہود وے ذات مقدس
من است واول این مرتبہ عمل است ازجہت امتثال
امر وے نیست تقرب بسوی وی سبحانہ وآخر وی فنا
در توحید ومراین کلام رابیانے است کہ در فتوح الغیب

اوس کا دل جس سے وہ ادراک کرتا ہے اور اوس کی
زبان جس سے وہ بات کرتا ہے اور اس حدیث کے
آخر مین بعض روایتون مین اتنا اور زیادہ ہے کہ مجھ
مجھی سے سنتا اور مجھی سے دیکھتا ہے اور مجھی سے پکڑتا
اور مجھی سے چلتا ہے یعنی نہ سنتا اور نہ دیکھتا اور نہ
پکڑتا اور نہ کسی چیز کی طرف جاتا ہے مگر اوس کا ملحوظ
اور مقصود میری خوشنودی اور عبادت ہوتی
ہے اور اوس کا منظور نظر اور مشہود میری ذات
مقدس ہوتی ہے اور اوس کا پہلا مرتبہ عمل ہے
بسبب اوس کے امتثال امر اور نیت تقرب
بحق کے جس کا آخر مرتبہ توحید مین فنا ہے اور
مخصوص طور پر اس ارشاد کی توضیح شرح

آوردہ شدہ است کذا قال الشیخ الدھلوی
سوال اگر گوئی کہ جماعتے ازین حدیث فہمیدند
وجود اتحاد حق تعالی بعبد وحدوث آن دران و
این سابقًا باطل کردہ رفت جواب معنی کنت
سمعہ الی اخرہ این اند کہ این کون شہودی مرتب
است برین شرط کہ آن حصول معیت است پس
بحیثیت ترتیب شہودی آمد حدوث مشار الیہ بقولہ

فتوح الغیب مین کی گئی ہے ایسا ہی شیخ عبد الحق
محدث دہلوی نے لکھا ہے سوال اگر یہ کہو کہ ایک
جماعت نے اس حدیث سے حق اور بندہ کے
اتحاد وجود وحدوث کو سمجھا ہے جو پہلے ہی باطل
کیا جا چکا ہے جواب کنت سمعہ کے معنی یہ ہین کہ
کہ یہ کون شہودی اس شرط پر مرتب ہے کہ وہ معیت کا
حصول ہے پس بحیثیت ترتیب شہودی کنت سمعہ

کنت سمعہ لا من حیث التقدیر الوجودی
شیخ محی الدین ابن عربی درباب ثامن وستین در کلام

سے مشار الیہ کا حدوث ہوا نہ بحیثیت تقدیر وجودی کے
شیخ محی الدین ابن عربی فتوحات مکیہ کی اڑسٹھوین باب یعنی

علی الاذان فی الفتوحات المکیه گوید که مراد به کنت
سمعه و بصره الی آخره انکشاف امر است برائی آنکه
بنده بتقرب نوافل حاصل ساخت چراکه حق تعالی
سمع عبد قبل تقرب نه بود ثم کان الآن تعالی الله
عن ذلک وعن عوارض الطاریة قال وهذه
من اغر المسائل الالهیة **سوال** اگر پرسی که درین
حدیث حق تعالی صور حسیه مانند سمع و بصر و نحو ہما چرا
ذکر فرمود و چون ذکر نه کرد قوائی روحانیه را کالخیال
والحفظ والفکر والتصور والوهم والعقل وما
وجه تخصیص الحسیة **جواب** شیخ اکبر خود
در باب سادس و اربعین و ثلاثمائة از فتوحات
گفته اند که انه تعالی ماذکر الحواس الظاهرة الا
لکونها مفتقرة الی الله لا الی غیره بخلاف
القوی الروحانیة فانها مفتقرة الی الحواس
والحق تعالی لا ینزل منزلة من یفتقر الی غیره
بخلاف من هو مفتقر الی الله تعالی وحده
لا شریک به احد فقد بان لک ان الحواس
الظاهرة اسم لکونها هو التی یهب للقوی
الروحانیة ما تتصرف فیه وما به یکون
حیاتها العلمیة والله اعلم و در باب الاسرار
من الفتوحات گفته که ومن قال بالحلول فهو

باب لاذان مین لکھتے ہین کہ کنت سمعہ بصرہ سی مراد
انکشاف امر ہے اس لیے کہ بندہ نے قرب نوافل سے
یہ حاصل کیا ہے کیونکہ حق تعالی سمع عبد تقرب کے پہلے
نہ تھا اب ہوا اللہ تعالی اس سی اور عوارض طاریہ سی برتر ہے
اور کہا کہ یہ مشکل ترین مسائل آلھیہ سے ہے **سوال**
اس حدیث مین حق تعالے نے ہمارے صور حسیہ
یعنی سمع و بصر وغیرہ کا کیون ذکر کیا اور کیون قوائے
روحانیہ یعنی خیال اور حافظہ اور فکر اور تصور اور
وہم اور عقل کا ذکر نہ کیا حسیہ کی تخصیص کی کیا وجہ
ہے **جواب** خود شیخ اکبر فتوحات کے دوسو چھیالیسوین
باب مین لکھتے ہین کہ اللہ تعالے نے حواس ظاہرہ کو بسبب
اونکے حق کی طرف محتاج ہونے اور غیر کی طرف محتاج
نہ ہونے کے ذکر کیا بخلاف قوائے روحانیہ کے جو
درحقیقت حواس کے محتاج ہین اور حق تعالی اوس شخص
کیطرف نزول نہین فرماتا جو اوسکے غیر کی محتاج ہو
بخلاف اونکے کہ جو اوسی کے محتاج ہون بزرگ و یکتا ہے
اوسکا کوئی شریک نہین تو تمپر یہ بات ظاہر ہوئی کہ حواس ظاہر
اون چیزون کا نام ہی جو قوائے روحانیہ کو وہ چیز بخشتے ہین
جس مین قوای روحانیہ تصرف کرتے ہین جسکی وجہ سے
اونکو حیات علمیہ ہوتی ہے واللہ اعلم اور فتوحات کے
باب الاسرار مین ہے کہ جو شخص حلول کا قائل ہے وہ

معلول فان القول بالحلول مرض لا یزول
ومن فصل بینك وبینه اثبت عینك و
عینه الا تری قوله کنت سمعه الذی یسمع
به فاثبتك باعادة الضمیر الیك لیدل
علیك وما قال بالاتحاد الا اهل الالحاد و
کما ان القائل بالحلول من اهل الجهل
والفضول فانه اثبت حالا ومحلا فمن
فصل نفسه عن الحق فنعم ما فعل ومن وصل
فکانه شهد علی نفسه بانه کان مفصولا حتی
اتصل والشئ الواحد لا یصل نفسه وما ثم الا
ذاته ومصنوعاته وایضا الحادث لا یخلو
من الحوادث ولو حل بالحوادث القدیم
لصح قول اهل التجسیم فالقدیم لا یحل ولا یکون
محلا ومن ادعی الوصل فهو فی عین الفصل
انتهی و در باب ثانی وتسعین ومائتین از فتوحات
گوید که اعظم دلیل بر نفی حلول و اتحاد این است که عقلا
میدانی که در قمر چیزے از نور شمس نیست و نه شمس
بذاتها منتقل می شود بسوی وی و عبد نیست از خالق او
شئ حال انتهی - و نیز ظاهر است که اگر حق در عالم حال
شود نماند حق تعالی قدیم و نیز قلب حقایق لازم آید و
این نیز بر قاعده مقرره عقلا درست نباید - و نیز فقیر

بیمار ہی کیونکہ حلول کا قائل ہونا مرض لازوال ہی اور جس نے
تیرے اور اوسکے درمیان مین فصل کردیا اوسنے تیری اور
اوسکی عینیت ثابت کردی دیکھو کہ کنت سمعه الذی یسمع به مین
تمھاریطرف ضمیر کے اعادہ سی تمھارے لیئے ثابت کردیا تاکہ
تمھارے لیے دلیل ہو اور اتحاد کا قائل ملحد کے سوا کوئی نہین اسیطرح
حلول کا قائل بھی جاہل اور فضولی ہی کیونکہ اوسنے حال اور محل کو
ثابت کیا ہی تو جس نے اپنی نفس کو حق سی علیحدہ کیا اوس نے جو کچھ
کیا اچھا کیا اور جس نے ملا دیا گویا اپنی نفس پر اس بات کا گواہ
ہوا کہ وہ علیحدہ تھا پھر متصل ہوا اور شئی اپنی ذات سے
نہین ملتی اور یہان صرف اوس کی ذات ہی ہے اور
اوس کے مصنوعات نیز حادث حوادث سی خالی نہین ہوتا
اور اگر حوادث مین قدیم حال ہو تو البتہ اہل تجسیم کا قول
بھی صحیح ہوگا پس قدیم نہ حال ہوتا ہے نہ محل جو شخص
وصل کا مدعی ہو وہ عین فصل مین ہی انتہی اور فتوحات
کے باب دو سو بیانوے ۲۹۲ مین لکھتے ہین کہ اعلی دلیل نفی
حلول و اتحاد یہ ہی کہ عقلاً تم اس کو جانتے ہو کہ ماہتاب
مین کوئی چیز نور آفتاب سے نہین اور نہ آفتاب بذاتہ
منتقل ہوتا ہے لہذا بندہ مین بھی اوس کے خالق سے
کوئی چیز حال نہین انتہی اور ظاہر ہی کہ اگر حق عالم مین حلول
کرجائے تو حق قدیم نہ رہے اور قلب حقایق بھی لازم
آوے اور یہ بھی عقلا کے قاعدہ مقررہ پر ٹھیک نہین اور فقیر

کاتب الحروف میگوید که حق خلق و خلق حق بدین اعتبار نیز نمیتواند شد و معلول در رتبهٔ علت هرگز نمیتواند گشت فتامل یا اخی فانك لا تجده فی غیر کتابی

کاتب الحروف کہتا ہی کہ حق کا خلق اور خلق کا حق ہونا اس اعتبار سے بھی ممکن نہین کہ معلول علت ہرگز نہین ہو سکتا لہذا اسمین غور کرو میری کتاب کے سوا اور کہین نپاؤگے

قوله قوله صلی الله علیه وسلم ان الله یقول مرضت فلم تعدنی

اقول قول آنحضرت صلی الله علیه وسلم است که او تعالی خواهد فرمود در روز قیامت بیمار شدم پس مرا عیادت نه کردی - و تحقیق این در شرح مشکوة شریف موجود است آن جا باید نگریست -

مین کہتا ہون کہ آنحضرت کا قول ہی کہ اللہ تعالے قیامت کی دن فرمایگا کہ مین بیمار ہوا تو نے میری عیادت نہ کی اس کی تحقیق شرح مشکوة شریف مین موجود ہے اوس مین دیکھنا چاہیے -

قوله وروی الترمذی فی حدیث والذی نفس محمد بیده لو انکم دلیتم بحبل الی الارض السفلی لهبط علی الله ثم قرء هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بکل شیء علیم

اقول ترمذی از ابو هریره در حدیثی طویل روایت می کند که فرمود آنحضرت قسم به کسیکه جان من بقبضهٔ قدرت اوست که اگر بیندازید شما دلوے به ریسمانی بسته بر زمین اسفل هر آئینه خواهد افتاد آن ریسمان بر خدا گویم چرا که نقطهٔ مرکز آسمان و زمین و هر چه دران و درین است وجود مطلق است که اسم او الله است پس تحت و فوق باو یکسان باشد و چنانچه در باطن زمین باشد در باطن آسمان نیز باشد و هر چه در سموات است که عالم ارواح است او راست و هر چه در زمین است که عالم اجسام است هم او راست بعد ازان فرمود آنحضرت هو الاول والاخر

مین کہتا ہون کہ ترمذی ابو ہریرہ سے حدیث طویل روایت کرتے ہین کہ آنحضرت نے فرمایا قسم اوسکی جسکے قبضۂ قدرت مین میری جان ہی اگر تم ڈول کو رسی مین باندھکے زمین کے نیچے ڈالو تو وہ رسی خدا پر پڑیگی مین کہونگا اس واسطے کہ نقطۂ مرکز آسمان اور زمین اور جو کچھ اسمین یا اوس مین ہے ایک وجود مطلق ہے جس کا نام اللہ ہے تحت و فوق اوسکے نزدیک برابر ہی جس طرح باطن زمین مین ہی باطن آسمان مین بھی ہے اور جو کچھ آسمانون مین ہے یعنی عالم ارواح اوسی کا ہے اور جو کچھ زمین مین ہے یعنی عالم اجسام یہ اوسی کے لیے ہے پھر آنحضرت صلعم نے فرمایا هو الاول والاخر

والظاهر والباطن وهو بکل شیء علیم یعنی چون
حضرت حق وجود خود را معلوم فرمود ازان چار نسبت
متحقق شدند صفت علم او خود را و صفت نور که مستلزم
ظهور اوست خود را و صفت وجود ای یافتن او
خود را و شهود ای حضور او خود را از تحقق علم عالمیت
و معلومیت متحقق شد و از نور ظاهریت و مظهریت
و از وجود واجبیت و موجودیت و از شهود شاهدیت
و مشهودیت و باز ظهور که لازم نور است مستلزم بطون
شد چه ظهور متاخر است از بطون و بطون مقدم بر ظهور
به تقدیم ذاتی و این مستلزم اولیت و آخریت شد پس
بوسیلۂ ظهور که لازم نور است چار صفت دیگر متحقق
شدند اول و آخر و ظاهر و باطن۔

والظاهر والباطن وهو بکل شیء علیم یعنی
جب حضرت حق نے اپنا وجود معلوم کیا اوس سے
چار نسبتین ثابت ہوئین اوس کی صفت علم اپنے لیے
اور صفت نور جو اوس کے ظہور کو مستلزم ہی اور صفت وجود
یعنی اوس کا اپنے کو پانا اور شہود یعنی اوسکا حضور اپنے
لیے تحقق علم سے عالمیت اور معلومیت متحقق ہوئی اور نور سے
ظاہریت اور مظہریت اور وجود سے واجبیت اور موجودیت
اور شہود سے شاہدیت اور مشہودیت پھر ظہور جو لازم نور
ہے بطون کا مستلزم ہوا کیونکہ ظہور بطون کے بعد ہے
اور بطون ظہور پر ذاتاً مقدم ہے اور یہ اولیت اور آخریت
کا مستلزم ہوا تو بسبب ظہور کے جو لازم نور ہے چار صفتین
ثابت ہوئین اول اور آخر اور ظاہر اور باطن۔

قوله وقال امیر المؤمنین علی کرم الله وجهه عرفت ربی بربی ولم اعبد ربا لم اره۔

اقول فرمود امیر المؤمنین علی کرم الله وجهه شناختم
رب خود را به رب خود و نمی پرستم خدائے را که نبینم
و اورا شرح این ظاهر است الی غیر ذلک

مین کہتا ہون کہ امیر المؤمنین علی کرم الله وجهه نے فرمایا کہ مین نے
اپنی رب کو اپنی رب سے پہچانا اور مین خدا کی پرستش نہین کرتا ہون جبتک
اوسکو دیکھتا نہین ہون اور اسکی شرح ظاہر ہے اسکی علاوہ اور بھی ہین

قوله واما اقوال الائمة العارفین بالله الدالة علی وحدة الوجود فاکثر کثیرة بحیث
لا یاتی فی العد والحصر ولذا لم اذکرها وان شئت فعلیک بمطالعة نسختهم

اقول واما اقوال ائمۂ عارفین که مثبت وحدت وجود
اند پس بسیار تر اند که در شمار و حصار نمی توان اندر رسید کجا
ذکر کنیم اگر خواهی در کتب و رسائل اوشان ببین۔

مین کہتا ہون کہ ائمۂ عارفین کی اقوال مثبت وحدت وجود
بہت زیادہ ہین جو حصر اور شمار مین نہین آسکتے کہان تک ہم
ذکر کرین اگر چاہو تو اونکی کتابون اور رسالون مین دیکھو۔

قوله ایها الطالب ان اردت الوصول الی الله تعالی فالزم بمتابعة النبی اولاً قولاً وفعلاً وظاهراً وباطناً

اقول ای طالب اگر می خواہی وصول الی اللہ
راپس لازم گیر اولاً متابعت نبوی در قول و فعل
وظاہر و باطن چرا کہ متابعت حضرت صلی اللہ علیہ
وسلم منتج و مثمر محبت الٰہی است چنانکہ فرمود حق
جل و علا قل ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی
یحببکم اللہ و مثال محبت قدیم در جذب حقیقت
مصطفوی ہمچنان است کہ خاصیت مقناطیس در
جذب آہن۔ حق صفت خود را کہ جاذب آہن است
بہ مجذوب و محبوب خود بخشید تا آہن دیگر جذب
تواند کرد و علی ہذا خاصیت ہر جاذبے در مجذوب
خود سرایت می کند ہمچنین روح محمدی کہ محبوب و مجذوب
اول است خاصیت جذب ارواح مومنان از
مقناطیس محبت قدیمہ اکتساب کرد و چندین ہزار
ارواح صحابہ از اطراف و اکناف عالم بخود کشید
و ہر ایک از ایشان بقدر استعداد از ان خاصیت
نصیبے یافتند و ارواح تابعین را بخود کشیدند و ہمچنین
از ارواح تابعین بہ ارواح مشایخ و علماء راسخ
آن خاصیت قرناً بعد قرن و بطناً بعد بطن منتقل
شد و سلسلہ مریدی و مرادی منتظم گشت و ہر مریدے

مین کہتا ہون کہ اگر تم وصول الی اللہ چاہتے ہو تو اولاً
متابعت نبوی قولاً و فعلاً و ظاہراً و باطناً مضبوطی سے
اختیار کرو کیونکہ متابعت نبوی کا نتیجہ محبت الٰہی ہے
جیسا کہ اللہ تعالے نے فرمایا کہ ای محمد کہو اگر اللہ کو تم لوگ
دوست رکھتے ہو تو میری متابعت کرو اللہ تمکو دوست
رکھیگا اور مثال محبت قدیم کی جذب حقیقت مصطفوی
مین رکھی ہی جیسے مقناطیس کی خاصیت جذب آہن مین
حق نے اپنی صفت کو جو جذب آہن ہی اپنی محبوب اور
مجذوب کو بخشا تاکہ دوسرے آہن کو بھی جذب کر سکے اور
اسی طرح پر ہر جاذب کی خاصیت اپنی مجذوب مین سرایت
کرتی ہی اسی طرح روح محمدی نے جو محبوب و مجذوب
اول ہے جذب ارواح مومنین کی خاصیت مقناطیس
محبت قدیمہ سے حاصل کر کے ہزارون ارواح
صحابہ کو اطراف اور کناف عالم سے اپنی طرف جذب
کیا اور انمین سے ہر ایک نے بقدر اپنی استعداد کے حصہ پایا
اور ارواح تابعین کو اپنی طرف کھینچا اسی طرح ارواح
تابعین سے ارواح مشایخ و علماء راسخ مین وہ خاصیت
قرناً بعد قرن اور بطناً بعد بطن منتقل ہوئی اور
سلسلہ مریدی اور مرادی کا مضبوط ہو گیا اور ہر مرید

مراد شد و این معنی از اثر برکت متابعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پس ہر کہ بواسطۂ کمال متابعت و رابطۂ اتصال بہ ارواح مشایخ با روح نبی علیہ السلام اتصال یافتہ خاصیت محبت الٰہی در وی پدید آمد و رتبۂ محبوبی و مرادی یافت چہ ارواح مشایخ علی الترتیب با روح نبی علیہ السلام پیوستہ اند بہ محبت و متابعت و خاصیت محبت الٰہی بدان واسطہ در ہمہ سرایت کردہ و متابعت قولی وے صلعم آن کہ سخن سالک آن بود کہ وے را بود و فعلاً آن کہ برخلاف اشارت وے ہیچ فعلے نہ کند دینی و دنیوی و ظاہراً آن کہ خود را از صفات مذمومہ پاک دارد چنانکہ وے صلعم داشتہ و باطناً این کہ حواس و جوارح را مرتب دارد چنانکہ او داشتہ۔

مراد ہوا اور یہ متابعت نبوی صلعم ہی کی برکت کا اثر ہے پس جو شخص بواسطۂ متابعت و رابطۂ اتصال بہ ارواح مشایخ کے آنحضرتؐ کی روح مبارک سے متصل ہو گیا اوسمین محبت الٰہی کی خاصیت ظاہر ہوئی اور اوس نے مرتبۂ محبوبی و مرادی پا لیا کیونکہ ارواح مشایخ بالترتیب بسبب محبت اور متابعت کے روح آنحضرت سے ملی ہین اور محبت الٰہی کی خاصیت نے اون سب مین سرایت کی ہے اور متابعت قولی آنحضرتؐ کی یہ ہے کہ سالک کے منہ سے وہی بات نکلے جو آپ نے فرمائی ہو اور فعلی یہ ہے کہ آنحضرتؐ کے اشارہ کے خلاف کوئی فعل دینی یا دنیاوی نہ کرے اور ظاہری یہ ہے کہ صفات مذمومہ سے اپنے کو پاک رکھے جس طرح آنحضرتؐ نے اپنی کو پاک رکھا اور باطنی یہ کہ حواس اور جوارح کو مرتب رکھے جس طرح آنحضرتؐ نے مرتب رکھا۔

قوله ثم افعل مراقبة وحدة الوجود ثانياً التي هي عين معنى الكلمة الطيبة

اقول شریعت اقوال است و طریقت افعال و حقیقت احوال و معرفت راس المال طہارت شریعت از آب و خاک است و طہارت طریقت بہ تخلیہ از ہوا جس و طہارت حقیقت خلو قلب از ما سوی اللہ پس ہر کہ گمان برد کہ عبور از حجب بشریت و وقوف بر اسرار طریقت و حقیقت

مین کہتا ہون شریعت اقوال ہین اور طریقت افعال اور حقیقت احوال اور معرفت راس المال طہارت شریعت پانی اور مٹی سے ہے اور طہارت طریقت تخلیہ ہوا جس سے اور طہارتِ حقیقت قلب کا ما سوا اللہ سے خالی ہونا ہے تو جو شخص یہ سمجھے کہ حجابات بشریت سے عبور اور اسرار طریقت و حقیقت پر وقوف

بدان چیز است کہ مخالف شریعت است فقد
طغی وغلبت علیہ الضلالۃ شیخ نجم الدین
کبری گوید کہ شریعت مثل کشتی است و طریقت
مثل دریا وحقیقت مثل دُر پس آنکہ دُر خواست
تا بر کشتی سوار شدہ در دریا نیاید دُر بکف نیارد
پس اول شئی کہ واجب است بر طالب
شریعت است وآن عبارت است از اوامر
الٰہیہ دنیویہ از غسل و وضو وصوم وصلوٰۃ وغیر ذلک
وطریقت اخذ بالتقوےٰ را گویند وحقیقت وصول
الی المقصود ومشاہدہ نور تجلی را پس می فرماید
کہ بعد ملازمت اتباع شریعت مراقبہ وحدت
وجود کن کہ آن عین معنی کلمہ طیبہ لا الٰہ الا اللہ
است ۔ بدان کہ مراقبہ اقرب طرق الی اللہ است
من حیث التقرب الی اللہ ولیکن این مطلقاً
نیست بلکہ بہ نسبت اہل جذب چہ کہ مراقبہ
غیر وے را اقرب طرق نیست چہ سالک
محتاج است بسلوک بالاسماء والمجاہدہ و
مراقبہ گویند رویت جناب حق را بعین بصیرت
بردوام مع تعظیم مذہل وجذب حاصل و سرور
باعث وشوق حادث ۔ صوفیہ گویند مراعاۃ السیر
لا طلاع الحق فی لحظۃ ولفظۃ علے

مخالفت شریعت سے ہے وہ گمراہ ہے اور اوس پر
گمراہی غالب ہے شیخ نجم الدین کبرے کہتے ہین کہ
شریعت کشتی کی طرح ہے اور طریقت دریا کی طرح اور
حقیقت موتی کی طرح پس جو شخص موتی چاہے جب
تک وہ کشتی پر سوار ہو کے دریا مین نہ جائیگا موتی
نہ ملے گا پس اول چیز جو طالب پر واجب ہے وہ
شریعت ہے یعنی اوامر الٰہیہ دنیویہ جیسے غسل و وضو
وصوم وصلوٰۃ وغیرہ اور طریقت تقوے اختیار
کرنے کو کہتے ہین اور حقیقت مقصد پر پہونچنے اور
نور تجلی کے مشاہدہ کرنے کو پس فرماتے ہین کہ بعد
ملازمت اتباع شریعت وحدت وجود کا مراقبہ کرو
کہ وہ عین کلمہ طیبہ لا الٰہ الا اللہ کے معنی ہین ۔
واضح ہو کہ مراقبہ خدا کی راہون مین سب سے
نزدیک راہ بہ حیثیت خدا کے تقرب کے ہے مگر
نہ مطلقاً بلکہ بہ نسبت اہل جذب کے کیونکہ غیر
اہل جذب کا مراقبہ اقرب طرق مین نہین ہے
اس لیے کہ سالک سلوک اسماء اور مجاہدہ کا محتاج
ہے اور مراقبہ حق کو چشم بصیرت سے ہمیشہ دیکھنے
اور تعظیم مذہل وجذب حاصل وسرور باعث وشوق
حادث کو کہتے ہین صوفیہ کہتے ہین کہ ہر بات مین اور ہر وقت
انکشاف از حقیقت کا پاس ولحاظ اس معنی مین ہونا چاہیے

معنی قوله تعالیٰ افمن هو قائم الی آخره
و مراقبه ماخوذ از رقابت است بمعنی محافظت
یا از رقوب بمعنی انتظار و نیز بمعنی مراصدت و آن
قریب است از معنی حفظ و انتظار۔ و در اصطلاح
اہل حقیقت مراقبه استدامت علم عبد است
باطلاع الرب فی جمیع احواله و بعضی گویند
هی مراعاة السر بملاحظة الحق
مع کل خطرة و قیل هی تسلیط هیبة
الحق و نظره علی القلب و سائر الاعضاء
فی کل حرکاتها و سکناتها۔ قال الله کان
علیکم رقیبا و قال علیه السلام
لجبرئیل لما سئل عن الاحسان
ان تعبد الله کانك تراه فان لم تکن
تراه فانه یراك فقوله فان لم تکن
تراه فانه یراك اشارة الی حال المراقبة
پس مراقبه اقرب طرق الی الله است من
حیث التقرب الیه و این بعینه معنی نفی
و اثبات اند چه که مراقبه ملاحظهٔ اثبات وحدت
وجود الٰهی است در باطن و این معنی بعینه معنی
لا اله الا الله است زیرا که نتیجهٔ ذکر نفی و
اثبات مراقبه است چه حقیقت نفی و اثبات

جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے اَفَمَن ھُوَ قَائِمٌ الخ اور مراقبہ رقابت
سے ماخوذ ہے محافظت کے معنی مین یا رقوب سے انتظار
کے معنی مین اور مراصدت کے معنی مین بھی ہے اور
یہ حفظ اور انتظار کے معنے سے قریب ہی اور اصطلاح
اہل حقیقت مین مراقبہ کے یہ معنی ہین کہ بندہ ہمیشہ
یہ یقین کرے کہ پروردگار اس کے ہر حال سے مطلع ہے
اور بعض کہتے ہین کہ یہ باطن کی نگاہداشت ہی بملاحظہ
حق مع ہر خطرہ کے اور بعض کے نزدیک ہیبت حق
اور اوس کی نظر کا مسلط ہونا ہے قلب اور کل اعضا کے
حرکات و سکنات پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ وہ تمھارا
نگران ہے اور آنحضرت صلعم نے جبرئیل سے فرمایا
جبکہ اونھون نے مرتبہ احسان کو پوچھا کہ اللہ کی عبادت
کرو گویا کہ تم اوس کو دیکھتے ہو اگر تم اوس کو نہین
دیکھ سکتے ہو تو وہ تم کو دیکھتا ہے پس آنحضرتؐ کا
ارشاد فَاِن لَّم تَکُن تَرَاہُ فَاِنَّہٗ یَرَاکَ مین مراقبہ
کی طرف اشارہ ہے تو مراقبہ خدا کی سب سے نزدیک
راہ ہے بحیثیت اوس کے تقرب کے اور یہ بعینہ نفی اور
اثبات کے معنے ہین کیونکہ مراقبہ باطن مین اثبات
وحدت وجود الٰہی کا ملاحظہ ہے اور یہ بعینہ لا الٰہ
الا اللہ کے معنے ہین اس لیے کہ ذکر نفی و اثبات
کا نتیجہ مراقبہ ہے کیونکہ حقیقت نفی و اثبات

بالقلب است و بعضی گفته اند که توجه و مراقبه
یکے است و بعضے فرق با این چنین بیان می کنند
که توجه آن است که مقید متوجه مطلق شود و
بارادت وطلب در مطلق نماید و اشتیاق و
انتظار ظهور مطلق به کمال در نهایت است یا
در قرب نهایت که آن را مراقبه گویند۔

بالقلب ہے اور بعضے کہتے ہین کہ توجہ اور مراقبہ
ایک چیز ہے اور بعضے یہ فرق بیان کرتے ہین کہ توجہ
یہ ہے کہ مقید مطلق کی طرف متوجہ ہو اور اوس کی ارادت
وطلب مطلق ہی کے لیے ہو اور اشتیاق اور انتظار ظہور
مطلق کمال انتہا مین ہے یا قرب بانتہا کہ جس کو مراقبہ
کہتے ہین۔

قوله من غیر اشتراط وضوء وان وجد فهو اولی ولا فی تخصیص وقت
دون وقت ومن غیر ملاحظة النفس دخولاً وخروجاً فی مراقبة ولا من
ملاحظة حروف الکلمة الطیّبة بل لا یلاحظ الا المعنی فقط فی کل حال
قائماً او قاعداً او ماشیاً او مضطجعاً او متحرکاً او ساکناً شارباً او آکلاً

اقول وضو در مراقبه شرط نیست واگر بود اولی
است که به آداب باشد و اثرش زیاده تر
بود بلاتخصیص وقت وغیر وقت وبغیر ملاحظهٔ
نفس در دخول وخروج در مراقبه وبدون ملاحظهٔ
حروف کلمهٔ طیّبه بلکه ملاحظهٔ معنے باید در ہر حال
خواه در حالت قیام باشد یا قعود یا مشی یا در
اضطجاع ویا بحالت حرکت یا سکون یا در
اکل ویا در شرب گویم طریقهٔ آن این که ذاکر
بلسان قلب لا اله تلفظ کند و جمیع
تعلقات قلبیه را نفی کند بعد ازان ہم بلسان
قلب الا الله تصور کند وبدان اثبات

مین کہتا ہون کہ وضو مراقبہ مین شروط نہین
اگر ہو تو بہتر ہے کہ یہ آداب سے ہے اور اوس کا
اثر زیادہ ہوگا بلاتخصیص وقت وغیرہ کے اور بغیر
ملاحظۂ نفس کے دخول اور خروج کے مراقبہ مین
اور بغیر ملاحظہ حروف کلمۂ طیبہ کے بلکہ صرف معنی کا
ملاحظہ چاہیے ہر حال مین خواہ حالت قیام مین ہو
یا قعود مین یا چلنے مین یا لیٹنے مین یا حرکت مین یا
سکون مین یا کھانے پینے کے وقت تیرے نزدیک
اوس کا طریقہ یہ ہے کہ ذاکر زبان قلب سے لا الٰہ
کہے اور کل تعلقات قلبیہ کی نفی کرے پھر زبانِ
قلب سے الا اللہ کہے اور اوس سے حق کا

وجود وحدانیت حق کند واگر باین طریقہ کند حاجت بہ حبس نفس بہر حضور مذکور و وصول ذہول از ماسوی اللہ ندارد پس ہرگاہ اسمین مذکورین را بطریقین معلومین ذکر کرد بوجہ آن صفوت وزکا نفس حاصل گشت وذاکر باین ہر دو ذکر عارف باللہ و واصل الی اللہ گردد پس بجز این بہر معرفت حق حاجت بہ طریقۂ دیگر ندارد کما لا یخفی علی من فعل۔

وجود دیکہا ثابت کرے اور اس طرح کرنے مین حضور مذکور اور ماسوی اللہ سے غفلت کے وصول مین سانس روکنے کی ضرورت نہین پہر جب اوس نے اسماء مذکورہ کا ذکر بطریق معلوم کیا اور اوس کی وجہ سے صفائی اور برگزیدگی نفس مین حاصل ہوگئی تو ذاکران ذکرون کی وجہ سے عارف باللہ اور واصل الی اللہ ہوگیا اس کے سوا معرفت حق کے لیے کسی دوسرے طریقہ کی حاصل کرنے کی ضرورت نہین چنانچہ جس نے اس کو کیا ہے اوس پر مخفی نہین۔

قوله وطريق المراقبة ان تنفي اينيتك اوّلا والاينية عبارة عن ان يكون حقيقتك وباطنك غير الحق سبحانه ولا تنفي الّا هذا الاينية وهو عين معنى لا اله ثم اثبت الحق في باطنك ثانيا وهو معنى الّا الله

اقول وطریق مراقبہ آنست کہ نفی کن اوّلا اینیت خود را و اینیت عبارت است ازین کہ حقیقت و باطن تو غیر حق باشد پس نفی ہمین زعم غیریت کنی کہ این باشد معنی لا الہ واثبات حق کن در باطن کہ این بود معنی الا اللہ باید دانست کہ اینیت عبارت است از بودن قلب محجوب بہ وجود امکان واثبات وجود حق درآن عبارت از مشاہدہ وجود اللہ است در قلب پس مادام کہ قلب محجوب بود بوجود امکانی

مین کہتا ہون کہ مراقبہ کا طریقہ یہ ہے کہ اوّلا اپنی اینیت کی نفی کرو اینیت یہ ہے کہ تمہاری حقیقت اور تمہارا باطن غیر حق معلوم ہو تو اسی خیال غیریت کی نفی کرنا چاہیے لا الہ کے یہی معنی ہین۔ اور باطن مین حق کا اثبات کرو کہ الا اللہ کے یہی معنی ہین جاننا چاہیے کہ بسبب وجود امکانی قلب کا محجوب ہونا اینیت ہے اور اس وجود امکانی مین اثبات وجود حق قلب مین وجود الٰہی کے مشاہدہ سے عبارت ہے پس جبتک کہ قلب وجود امکانی سے محجوب

وجود حق مشاہدہ نہ گردد و حق تجلی نہ کند دران ابدًا و دانستہ نہ شود طریق توحید و طالب عارف باللہ حق المعرفت نہ شود **سوال** وجود امکانی کہ مجازی ظلی است چگونہ حاجب و مانع از شہود وجود حقیقی اصلی تواند بود **جواب** وجود امکانی حجاب می گردد بہ نسبت اہل حجاب کہ محجوب اند بہ وجوب امکانی در قلب کالعمی فی العین کما دامیکہ قلب محجوب بدان حجاب بود نورِ وجود مشاہدہ نہ گردد چنانکہ بچشم کور نور آفتاب نتوان دید با این ہمہ کہ آفتاب موجود لنفس الامر یست و نورش ظاہر دو عالم است فافہم

رہے گا وجود حق کا مشاہدہ نہ ہوگا اور حق اوس مین کبھی متجلی نہ ہوگا اور طریق توحید کا علم بھی نہ ہوگا اور طالب کما حقہ عارف باللہ نہ ہوگا **سوال** وجود امکانی کہ جو مجازی ظلی ہے شہود وجود حقیقی اصلی کا حاجب و مانع کیسے ہو سکتا ہے **جواب** وجودِ امکانی بہ نسبت اہل حجاب کے حجاب ہو جاتا ہے جن کے قلب پر وجوب امکانی کا پردہ پڑا ہے جیسے نابینائی آنکھ مین ہے جب تک قلب اوس حجاب سے محجوب رہتا ہے اوسے نور وجود کا شہود نہین ہوتا جیسے اندھے کو نور آفتاب نظر نہین آتا باوجود اس کے کہ آفتاب موجود ہے اور اوسکی روشنی پھیلی ہوئی ہے پس سمجھو

قولہ فان قلت اذا کان الوجود واحدًا وغیرہ لیس بموجود فایّ شیٔ ینفی وایّ شیٔ یثبت

اقول یعنی اگر گوئی کہ چون حسب تقریرات سابقہ ظاہر و مبرہن گشت کہ وجود مطلق واحد است غیر او موجود نے پس نفی کرا کنیم و اثبات کرا

مین کہتا ہون کہ اگر یہ کہو کہ جب حسب تحریرات سابق ظاہر ہوا کہ وجود مطلق ایک ہے اوس کا غیر موجود نہین تو ہم کس کی نفی کرین اور کس کا اثبات کرین

قولہ قلت وہم الغیریۃ والاثنینیۃ نشأ للخلق وہذا الوہم باطل فلذلک ینفی ہذا الوہم ثم اثبت الحق سبحانہ فی باطنک ثانیًا

اقول گویم کہ آن وہم غیریت و دوئی است کہ این را باطل باید کرد و حق را ثابت و طریقہ آن بالا رفت

مین کہتا ہون اس کا جواب یہ ہے کہ وہ وہم غیریت اور دوئی کا ہے جس کو باطل اور حق کو ثابت کرنا چاہیے جس کا طریقہ اوپر بیان ہو چکا۔

قوله ایها الطالب اذا غلب علیك الحال بفضل الله وکرمه لاتقدر علی نفی اینیتك الوهمیة بل لم تبق فیك الا اثبات الحق سبحانه تعالی رزقنا الله تعالی وایاکم هذا المقام بحرمة النبی واٰله الامجاد

اقول ای طالب هرگاه که بر تو حال غالب شود بفضل	مین کہتا ہون ای طالب جسوقت تجھپر خدا کے فضل اور
خدا وکرم وی قدرت بر نفی انیت وہمیہ خود نتوانی	کرم سے حال غالب ہوگا تو نفی اینیت وہمیہ کی تجھ مین
داشت بلکه نخواہد ماند در تو مگر اثبات حق روزی	خود قدرت باقی رہیگی بلکہ اثبات حق کے سوا تجھ سے
دہد مارا و شمارا خدائے بر این مقام بحرمت رسول	کچھ نہ ہو ویگا اللہ تعالی ہم کو اور تم کو یہ مقام بحرمت آنحضرت
وآل وی که بزرگ اند این اشاره به جذبهٔ تعلق	صلے اللہ علیہ وسلم اور اون کی اولاد برگزیدہ کے عطا کرے
قرب ایجادی حق است کما اشار الیه تعالی الله	اس سے جذبہٴ تعلق قرب ایجادی حق کی طرف اشارہ
یجتبی الیه من یشاء هذا اٰخر ما اردنا شرح	ہے چنانچہ اللہ تعالی فرماتا ہے کہ اللہ جس کو چاہتا ہے
هذا الصحیفة الشریفة اللهم کما انعمنی	برگزیدہ کرتا ہے ۔ یہ اوس چیز کا ختم ہے جسکا ہم نے ارادہ
من تیسیر اتمامها فیسر لنا تمام معرفتك	کیا تھا یعنی اس صحیفہ کی شرح یا اللہ جسطرح تونی ہمین اس شرح
وتمام توفیقك وتمام مغفرتك و	کی بآسانی اتمام کی نعمت بخشی اوسیطرح ہماری لیے اپنی پوری
تمام رضوانك ۔	معرفت ومغفرت وبخشش وخوشنودی آسان فرما ۔

بفضل الله العلی الاعلی قد تم ترجمة هذا الکتاب علی ید العبد الاحقر علی حید رغفر له الله العلی الاکبر نهار سابع وعشرین یوم الثلثاء من شهر صفر المظفر سنة اثنی واربعین وثلث مائة بعد الالف من هجرة النبی المطهر علیه صلوٰة الله وسلامه دایما ما طلع الشمس ولمع القمر اللهم تقبل منا هذا السعی کما تقبلت عن اسلافنا وانعمنا کما انعمت علیهم برحمتك ومنك وارزقنا معرفة تامة واجعله لنا خیر رفیق واهدنا الی سواء الطریق واٰخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین والصلوٰة والسلام علی رسوله وحبیبه سید المرسلین وعلی اٰله واصحابه واولیاء امته اجمعین اٰمین ثم اٰمین